

١٨٩
ت. غ

تهافت الفلاسفة ، تأليف محمد بن محمد بن محمد
الغزالي الطوسي ، أبو حامد ، حجة الاسلام (٤٥٠ هـ -
٥٥٥ هـ) . كتبت سنة ١٢٩٧ هـ .

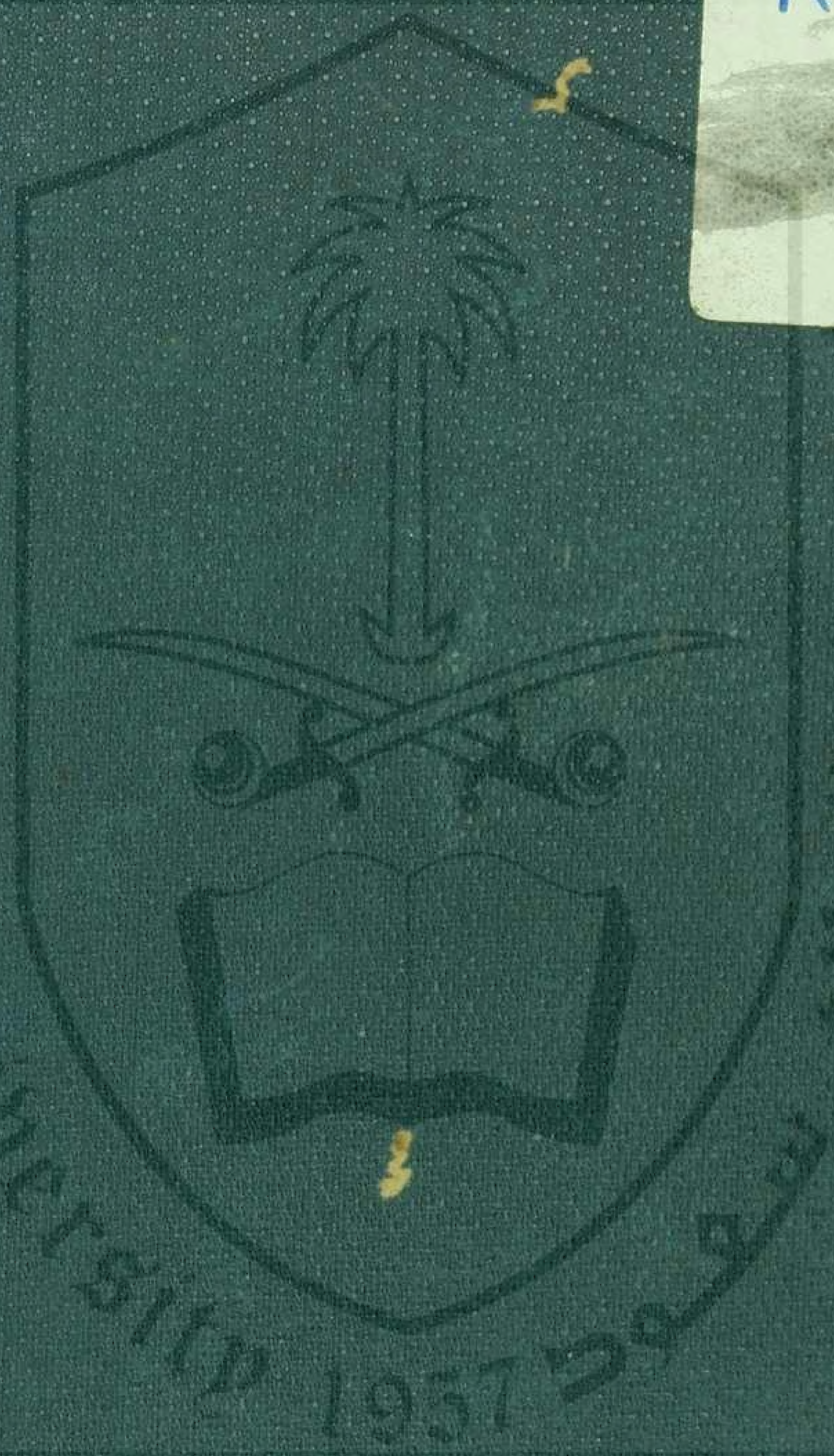
٨٨

١١٧٢ ق ١٩ س ٥٢٣ × ٥٦٦ سم
نسخة جيدة ، خطها نسخ جيد ، مطبوع .
الاعلام ٢٤٧ : ٢ ، دار الكتب المصرية ٢٤٦ : ١
١ - الفلسفة الاسلامية في العصور الوسطى أ - الغزالي ،
محمد بن محمد - ٥٥٥ هـ ب - تاريخ

النسخ .



جامعة الملك سعود



Copyright © King Saud University

هـ ذاك كتاب

تهافت الفلاسفة لمحنة

الإسلام الغزالي نفعا

الله به والمسلمين

الجميعين

آمين

وصلّى الله على سيّدنا محمد النّبىّ الأمّى وعلى آله

وصحبه وسلم

تسليماً

كثيراً

مكتبة جامعة الرياض - قسم المخطوطات

اسم الكتاب تهافت الفلاسفة الرقم ٨٨

اسم المؤلف أبو حامد محمد بن محمد الغزالي

تاريخ النسخ ١٣٩٧

عدد الأوراق ١١٧ القياس ١٨٧٤

ملاحظات (فلسفة) ١٨٩

Copyright © King Saud University

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على

سيدنا محمد وآله

الطيبين الطاهرين

مطهرين

مستقلين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

مستغنين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نسأل الله بجلاله الموفق على كل نهاية . وجوده المجاوز
كل غاية . ان يفيض علينا انوار الهداية . ويقبض عنا ظلمات
الضلال والغواية . وان يجعلنا ممن رأى الحق فاشربناه
واقفاه . ورأى الباطل باطلا فاختار اجتنابه واجتواه
. وان يلقنا السعادة التي وعد بها انبيائه وأوليائه .
وان يبلغنا من الغبطة والسرور . والنعمة والحبور . اذا
ارتحلنا من دار الغرور . وما يتخفف دون اعاليه مراق
الافهام . ويتضاءل دون افاضة مراق سهام الاوهام .
. وان ينيلنا بعد الورود على نعيم الفردوس والصدور
من هول المحشر . ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر

ولا

على قلب البشر . وان يصل على نبينا المصطفى خير البشر . وعلى
اله الطيبين واصحابه الطاهرين . مفاتيح الهدى . مصابيح
الدجى . وسلم تسليما **اما بعد** فاني رايت طائفة يعتقدون
في انفسهم التميز عن الاثراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء
قد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات واستحقروا *
شعائر الدين من وظائف الصلوات . والتوقي عن المحظورات
. واستهانوا تعبدات الشرع وحدوده . ولم يقفوا عند *
توقيفاته وقيوده . بل خلعوا بالكلية ربة الدين بفنون من
الطنون . يبتغون فيها ريعا يصدون عن سبيل الله وينغونها
عوجا وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم غير سماع
الشيء كتقليد اليهود والنصارى اذ جرى على غير دين الاسلام
نشوهم . وولادتهم . وعليه درج اباؤهم واجدادهم ولا *
غير بحث نظري صادر عن التعش باذيال الشبه الضارفة
عن صوب الصواب والمخداع بالخيالات المزخرفة كلامع *
الشراب كما اتفق الطوائف من النظائر في البحث عن العقائد
والآراء . من اهل البدع والاهواء . وانما مصدر كفرهم سماعهم
اسامعها سلة كسقاط . وبقراط . وافلاطون . وارسطاليس
. وامثالهم واطناب طوائف من متبعهم وضلالهم في وصف
عقولهم . وحسن اصولهم . ودقة علومهم الهندسية والمنطقية



والطبيعية والألوية واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة *
باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عندهم مع رزائهم
عقلهم وغزارة فضلهم منكروا للشرائع والنحل *
وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ومعتقدون أنهم ملوك
مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافقنا
حكي من عقائدهم طبعهم تحملوا باعتقاد الكفر تحيزا إلى
غمار الفضل بزعيمهم وانخرطوا في سلكهم وترفعوا عن مسا
الجاهل * واستنكافا من القناعة بأديان الآباء طنا بأن
أظهار التكليس في التروع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد
الباطل جمال وذلك غفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن
تقليد خرق وخبال فاية رتبة في علم الله أحسن من رتبة
من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع إلى قبول الباطل
تصديقادون أن يقبله خبرا وتحقيقا والبلى من العوام *
بمغزل عن فضيحة هذه البهوت فليس في شجبتهم خبا التكليس
بالتشبه بدوى الضلالات والبلاهة أدنى إلى الخلاص من
فطانة تترى والعنى قرب إلى السلامة من بصيرة هؤلاء فلما
رأيت هذا العرق من الحماقة فابصنا على هؤلاء الأغبياء ابتدأت
بتحريم هذا الكتاب رداعلى الفلاسفة القدماء مبينا
تمافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكان

عن غوائل مذهبهم وعورائهم التي هي على التحقيق ممنا
العقلاء وعبرة عند الأذكياء اعنى ما اختصوا به عن الجاهل
والدهماء من فنون العقائد والآراء مع حكاية مذهبهم على
وجهه ليتبين لهؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرئوف
من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر *
وان الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين
اللفظين اللذين بعث لأجلهما الأنبياء المؤيدون بالمعجزات
وانهم يذهب إلى انكارهما الأشد ذمة يسيرة من ذوى العقول
المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبا
بهم فيما بين النظار ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين
الأشرار وغمار الأغبياء والأعمار ليكف عن غلوائهم من
يظن أن التجمل بالكفر تقليدا يدل على حسن رأي أو
يشعر بفطنته وذكائه اذ يتحقق أن هؤلاء الذين تشبه
بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برأء عما قد فوا
به من حجب الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون
لرسوله ولكنهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول
قد ذلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن
نكشف عن فنون ما اتخذوا به من التخاييل والباطيل *
ونبين أن كل ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى

ولي التوفيق، لأظهار ما قصدته من التحقيق، ولنصدد الآن
 الكتاب بمقدمات تقرر عن مساق الكلام في الكتاب **مقدمة**
 ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن
 خبطهم طويل، وتراهم كثير، واراوهم منتشرة، وطرقهم
 متباعدة متدابرة، فلنقتصر على اظهار التناقض في رأي
 مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه
 رتب علومهم وهدبها وحذف الحشون من آرائهم وانتقى ما هو
 الأقرب إلى اصول أهوائهم، وهو ارسطاطاليس، وقد رد على
 كل من قبله حتى على استاذة الملقب عندهم بافلاطون الألبى
 ، ثم اعتذروا عن مخالفته استاذة بان قال افلاطون والحق
 صديق ولكن الحق اصدق منه، وانما نقلنا هذه الحكاية
 ليعلم انه لا ثبت ولا ايقان لمذهبهم عندهم، وانهم يحكون
 بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق
 علومهم الالهية بعلوم متقنة البراهين، نقية عن التخمين
 ، كعلومهم الحسابية والمنطقية، ويستدلون بضعف
 القول لو كانت علومهم الالهية حقا لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا
 في الحسابية **ثم** المترجون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك
 كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير، وتأويل، حتى
 اثار ذلك ايضا نزاعا بينهم واقومهم بالنقل والتحقيق من

المنفلسفة

المنفلسفة الإسلامية الفارابي ابونصر وابن سينا فلنقتصر
 على ابطال ما اختاره ولاوه صحيحا من مذهب رؤسائهم في
 الضلال فان ما هجروه واستنكفوا من المتابعة فيه، لا يتأري
 في اختلافه، ولا يفتقر إلى نظر طويل في ابطاله، فليعلم ان مقتصر
 على رد مذهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كيدا ينتشر *
 الكلام بحسب انتشار المذاهب **مقدمة ثانية** ليعلم ان
 الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة اقسام قسم يرجع
 النزاع فيه إلى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى قوهم
 جوهر مع تفسيرهم الجوهر بانهم الموجود لا في موضع أع
 القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه ولم يبرهوا
 بالجوهر المتعين على ما اراده خصوصهم وليسوا بخوض في ابطال
 هذا الان معنى القيام بالنفس اذا صار متفقا عليه رجوع الكلام
 في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى إلى البحث عن اللغة
 واكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغ اللغة اطلاقا رجوع جواز
 اطلاقه في الشرع إلى المباحث الفقهاء فان تحريم اطلاق
 الاسامي وابطاحتها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع ولعلك
 نقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء
 في فن الفقه فلا ينبغي ان يلبس عليك حقائق الأمور بالعادة
 والمراسم فقد عرفت انه بحث عن جواز تلفظ بلفظ صديق معنا

على المسمى به فهو كالحث عن جواز فعل من الأفعال **القسم**
الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين
وليس من ضرورة تصديق الأنبياء والرسل منازعتهم فيه
كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انما ضوؤ القمر توسط الأرض
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نور من الشمس والأرض
كرة والسما محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل
الأرض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس
معناه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك
عند اجتماعهما في العقدين على دققة واحدة وهذا الض
ايضا لسا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان
المناظرة في ابطاله هذا من الدين فقد جنى على الدين وضيع
امره فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحشائية
لا تبقى معاربية فمن يطالع عليها ويتحقق ادلتها حتى يخبر
بسببها عن وقت الكسوفين وقدرها ومدة بقائها الى
الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه
واما يستريب في المشروع وضرر الشيء من ينصره لا بطريقه
اكثر من ضرره ممن يطمع فيه وهو كما قيل عدو عاقل خير من
صديق جاهل **فان قيل** فقد قل عليه السلام ان الشمس
والقمر لا يتان من ايات الله عز وجل لا ينكسفان لموت احد

ولا حياة فاذا رايت ذلك فاقربوا الى ذكر الله تعالى والصلاة
فكيف يلائم ما قالوا **قلنا** ليس في هذا ما يناقض ما قالوا اذ
ليس فيه الاثني وقوع الكسوف لموت احد او حياة والامر
بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال
والطولوع والغروب من اين يبعد منه ان يأمر عند الكسوف
بها استحبابا **فان قيل** فقد روي انه قل في اخر الحديث
ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الخسوف
خضوع بسبب التجلي **قلنا** هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب
تكذيب نقلها وانما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان
تاويله اهون من مكابرة امور قطعية فكم من طواهر
اولت بالأدلة القطعية لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد
واعظم ما يفرح به المردة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا
وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع
ان كان شرطه امثال ذلك وهذا لان البحث في العالم عن
كونه حادثا او قديما **ثم** اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة
او مائنا او مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثا
عشر طبقة كما قالوه او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث
كنسبة النظر الى طبقات البصير وعددها وعدد درجات
الزمان فالمقصود كونه من فعل الله فقط كيف كان **القسم**

الثالث ما يتعلق النزاع فيه باصل من اصول الدين كالقول في
حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابد
وقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي
ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عده **مقدمة ثالثة** ليعلم
ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ووطن ان
مسالكهم تقيية عن التناقض ببيان وجوب ثبوتهم
فلذلك انا لا ادخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر
لادخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزوايا
مختلفة فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب
الكرامية وطورا مذهب الواقفية ولا انتهض دائما
عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق الباء واحدا عليهم فان
سائر الفرق ربما خالفوا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول
الدين فليست ظاهر عليهم فان التشديد يذهب لاعتقاد **مقدمة**
رابعة من عظام حيلهم في الاستدراج اذا ورد عليهم اشكال
في معرض الحجاج قولهم ان هذه العلوم على الافهام الذكوية ولا
يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات لا بتقديم الرياضيات
والمنطقيات فمن تقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم
يحسن الفن بهم ويقول لا شك في ان علومهم مشتقة على حيلة
وانما تقسر على دركة لاني لم احصل الرياضيات ولم احكم

المنطقيات

المنطقيات فنقول اما الرياضيات التي هي نظري الكموم المنفصلة
وهو الحساب فلا تعلق للالهيات بها وقول القائل ان فهم
الالهيات يحتاج اليها خرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة
يحتاج اليها والحساب يحتاج الى معرفة الطب واما الهندسية
التي هي نظرية الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات
وما تحتها الى المركز كرى الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان
عدد الاكوار المتحركة في الاقلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم
لهذا ذلك جدا او اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين
عليه ولا يقدح ذلك في شئ من النظر الالهى وهو كقول القائل
العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد حي قادر
يقتر الى ان يعلم ان البيت مسدس او مثنى وان يعرف عدد
جزوعه وعدد دلبساته وهو هزبان لا يخفى فساده كقول
القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة ما لم يعرف عدد
طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة ما لم يعرف عدد
جباياتها وهو هجر من الكلام مستعيب عند كل عاقل نفسه
قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق
ليس مخصوصا بهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام
كتاب النظر فغير واعبارته الى المنطق تهويلا وقد نسميه
كتاب الجدول وقد نسميه مدارك العقول فاذا سمع المتكاليين

والمستضعف اسم المنطق لمن انه شئ غريب لا يعرفه المتكلمون
لا يطلع عليه الا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستيضاح
هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول
في غير هذا الكتاب ونهجر فيه الفاظ المتكلمين والاصوليين
بل نورد ما بعبارة المنطقيين ونضيفها في قوا اليهم ونقتضي
اثارهم لفظا لفظا ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم اعني بعبارة
في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم
البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس
وما وضموه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيفورياس التي
هي من اجزا المنطق ومقدما تلم يتمكنوا من الوفاء بشئ منه
في علومهم الالهية ولكن ان نورد مدارك العقول في
غير هذا الكتاب فانه كالالة لدرك مقصود الكتاب ونفرد له
كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربنا طر يستغنى في الفهم عنه
فتؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم الفاظها
في احاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يبتدئ او لا يحفظ هذا
الكتاب الذي سميناه معيار العلوم الذي هو الملقب بالمنطق
عندهم ولندكر الان بعد المقدمات فهرست المسائل التي اظهرنا
تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسألة
المسألة الاولى في ابطال مذهبهم في ازالة العالم **المسألة الثانية**

في ازالة العالم

في ازالة العالم **المسألة الثالثة** في بيان تلبيسهم في قولهم
ان الله صانع العالم وان العالم صنعه **المسألة الرابعة**
في تعجيزهم عن اثبات الصانع **المسألة الخامسة** في تعجيزهم
عن اقامة الدليل على استحالة الهين **المسألة السادسة**
في ابطال مذهبهم في نفى الصفات **المسألة السابعة** في ابطال
قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل **المسألة**
الثامنة في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ما
هية **المسألة التاسعة** في تعجيزهم عن اقامة الدليل على
ان للعالم صانعا وعلة

المسألة الحادية عشرة في تعجيزهم
عن القول بان الاول يعلم غير **المسألة الثانية عشرة** في تعجيزهم
عن القول بان الاول يعلم ذات **المسألة الثالثة عشرة** في ابطال
قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات **المسألة الرابعة عشرة** في
ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة **المسألة**
الخامسة عشرة في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء
المسألة السادسة عشرة في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم
جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم **المسألة السابعة عشرة** في
ابطال قولهم في استحالة خرق العادات **المسألة الثامنة**
عشرة في تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان النفس

الإنسان جوهر وروحان **التاسعة عشرة** في ابطال قولهم
 باستحالة القناء على النفوس البشرية **العشرون** في ابطال
 انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في
 الجنة والنار بالالام والذات الجسمانية فهذا ما اوردنا
 مناقضتهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية واما
 الرياضيات فلا معنى لانكارها ولا المخالفة فيها لانها
 ترجع الى الحساب والهندسة واما المنطقيات فهي تقرر
 في الة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به
 مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلوم جملة ما يحتاج
 اليه لفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى
مسئلة في ابطال قولهم تقدم العالم وتفصيل المذاهب
 اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي
 جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وان لم ينزل
 موجودا مع الله عز وجل ومعلولا له ومساوقا معه غير
 متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة التو
 للشمس وان تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول
 وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان **وحكى عن افلاطون** انه
 قال العالم مكنون ومحدث ثم منهم من اول كلامه واني ان
 يكون حدوث العالم معتقدا له **وذهب جالينوس** في اخر عمره

في كتاب

في كتابه الذي سماه ما يعتقد جالينوس رأيا الى التوقف
 في هذه المسئلة وان لا يدري العالم قديم او حادث وربما
 دل على انه لا يمكن ان يعرف ذلك ليس لقصور فيه بل
 لاستقصاء هذه المسئلة في نفسها على العقول ولكن هذا
 كالشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانما الجملة
 لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة اصلا
 واما ايراد ادلتهم لو ذهبت اصف ما نقل عنهم في معرض
 الأدلة واذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة
 اوراقا لكن لا خير في التطويل فلنخذف من ادلتهم ما يجري
 مجرى التوكيد والتخييل الضعيف الذي يهون على كل
 ناظر حله ولنقتصر على ايراد ماله موقع في النفس مما يجوز
 ان ينتهض للتشكيك لفحول النظار فان تشكيك الضعفا
 يادني خيال ممكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة **الأول**
 قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا
 اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم
 يصدر لان لم يمكن للوجود من ح بل كان وجود العالم
 ممكنا امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم ينحل اما ان يتجدد
 مرجح ببقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك
 وان يتجدد مرجح فن محدث ذلك المرح ولم حدث الآن ولم

اوله يتجدد وان لم يتجدد مرجح

يحدث من قبل والسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة
 فاحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد عنه
 شئ قط واما ان يوجد على الدوام فاما ان يتميز بالترك
 عن حال الشروع فهو محال وتحقيقه ان يقال لم يحدث
 العالم قبل حدوثه ولا يمكن ان يحال على مجزئ عن الاحداث
 ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب
 القديم من العجز الى القدرة والعالم من الاستحالة الى
 الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض
 ثم نجد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجودها
 بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يرد وجوده قيل ذلك فيلزم ان
 يقال حصل على وجوده لان مراد مريد الوجود بعد ان لم يكن
 مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذات محال لانه
 ليس محال للحوادث وحدوثها في ذات لا يجعله مريدا ولنترك
 النظر في محل حدوثها ليس الاشكال قائما في اصل حدوثها وانها
 من اين حدثت ولم تحدث الآن ولم تحدث قبله وان حدث الآن
 لا من جهة الله تعالى فان جاز حدوث حادث لان محدث فليكن
 العالم حادثا لا صانع له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان
 حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبله فان كانت
 لعدم آله او قدرة او غرض او طبيعة فلما ذات بدل ذلك بالوجود

وحدث وعاد الاشكال بعينه اول عدم الارادة الاولى وتسلسل
 الى غير نهاية فاذا قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث
 من القديم من غير تغيير امر في القديم من قدرة او آله او وقت
 او غرض او طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان
 الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكلام محال
 ومما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لاحالة
 فهذا اجل ادلتهم وبالحجة كلامهم في سائر الالطيات انزل من
 كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر ان ههنا على فنون من
 التخيل لا يتمكنون منه في غيرها فلذلك قدمنا هذه المسئلة
 وقد منا اقوى ادلتهم **الاعتراض** من وجهين احدهما ان يقال
 لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة
 اقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم
 الى الغاية التي استمر اليها وان يتبدل الوجود من حيث ابتدا
 وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وان في وقته
 الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع
 لهذا الاعتقاد وما المحيل له **فان قيل** هذا محال بين الاحالة
 لان الحادث موجب ومسبب كما يستحيل حادث بغير سبب
 وموجب يستحيل ايضا وجود موجب قديم بشرائط الجارية
 وان كانه واسبا به حتى لم يبق شئ منظر البتة ثم يتاخر عنه الموجب

ووجود الموجب عند تحقق الموجب بتام شروطه ضروري
 وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب
 فقبل وجود العالم كان المرید موجودا والأرادة موجودة ونسبتها
 الى المراد موجودة ولم تتجدد ارادة ولا تتجدد الارادة لنسبة لم
 تكن قبل فان كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من
 التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابقة في
 شئ من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة
 من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن بوجد المراد
 وهي بقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الاغايرة الاحالة
 وليس استحالة هذا الجنس في الموجب الضروري الذاتي بل
 في العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم
 تحصل البيئونة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لان جعل
 اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح ولم يعقل تأخر الملول
 الا ان يعلق الطلاق بمجيئ الغدا وبدخول الدار فلا يقع في الحال
 ولكن يقع عند مجيئ الغدا وعند دخول الدار فانه جملة علة
 بالاضافة الى شئ منظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد
 والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر
 فما حصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحصول
 الغد حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول

ما لا يمتنع

الإدراك بالآلات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل بادامة
 الإدراك نخل لأن ادامة الحركة يفسد مزاج الاجسام كلها وكذلك
 الامور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك
 عقيبتها الا حفي الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم
 للبصر فانه ربما يفسد او يمنع عقيسه من ادراك الصوت الحفي
 والمرئيات الدقيقة بل من ذاق المحلوة الشديدة لا يحس بعدها
 بخلاف دورتها والأمر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها
 للنظر المعقولات لا يتبعها ودرك الضروريات الجلية يقويها
 على ادراك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض لها في بعض الأوقات
 كلاك فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانته بها فتضعف
 آلة القوة الخيالية فلا يخدم العقل وهذا من الطراز السابق فانا
 نقول لا يبعد ان يختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور فليس
 ما ثبتت منها لبعض بحيث يثبت للأخر بل لا يبعد ان تتفاوت
 الاجسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويها
 نوع من الحركة ومنها لا يوهنها وان كان يؤثر فيها فيكون ثمة
 سبب بجدد قوتها بحيث لا يحس بالأثر فيها فكل هذا ممكن اذا حكم
 الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها دليل تام من قالوا
 اخرآ البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى الاستد والوقوف عند
 الأربعين سنة فابعد ما يضعف البصر والسمع وسائر القوى

العقلية في أكثر الأمور وإنما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا
فتوزا لنظر في المعقولات عند حلول المرض بالبدن وعند
الخوف بسبب الشيوخه فإنه مما بان أنه يتقوى مع ضعف
البدن في بعض الأحوال فقد يأن قوامه بنفسه فتعطله عند
تعطل البدن ويوجب كونه قائما بالبدن فإن استثناء عير
التالي لا يصح فقوله أن كانت العقلية قائمة بالبدن فيضعفها
البدن بكل حال والتالي محال فإذا قلنا التالي موجود في
بعض الأحوال فلا يلزم أن يكون المتقدم موجودا في السبب
فيه أن النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعقها عائق ولم يشغلها
شغل فإن للنفس فعلين فعلا بالقياس إلى البدن وهو
السياسة له وتدبيره فعلا بالقياس إلى مباديره وإلى ذات
وهو أدراك المعقولات وهما متماثلان متعاقدان فهما اشتغل
بأحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الأمرين
وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوة والغضب
والغم والخوف والوجع فإذا أخذت تفكر في معقول تعطل
عليك كل هذه الأشياء الأخرى بل مجرد الحس قد يمنع من
ادراك العقل ونظم من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب
ذاته أو السبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل وكذلك
يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فإنه أيضا مرض في دماغ

فكيف يستبعد التمايز في اختلاف جهتي فعل النفس وتعذر الجهة
الواحدة قد يوجب التمايز فإن الخوف يذهل عن الوجع والشهوة
عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر وإن المرض الحالك
في البدن ليس يعرض لمحل العلوم لأنه إذا عاد صحى لم يقتصر إلى
تعليم العلوم من داس بل تعود هيات نفسه كما كانت وتعود تلك
العلوم بعينها من غير استئناف تعلم **والاعتراض** أن نقول
نقصان القوى وزيادة لها أسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى
بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخر
وأما العقل أيضا كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب ولا يعد في أن
يختلف الشم والبصر في أن الشم يقوى بعد الأربعين والبصر
يضعف وإن تساوى في كونهما في الجسم كما تتفاوت هذه القوى
في الحيوانات فيقوى الشم في بعضها والسمع في بعضها والبصر
من بعضها لاختلاف في أجهزتها لا يمكن الوقوف على بعضها
فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حوال الأشخاص وفي
حوال الأحوال ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف إلى البصر
دون العقل أن البصر أقدم فإنه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله
إلا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس
فيه حتى قيل أن الشيب إلى شعر الرأس سبق منه إلى شعر اللحية لأن
شعر الرأس أقدم فلهذا الأسباب أن خامر الخافض فيها ولم يرد هذه

الى مجازي العادات فلا يمكن ان يبنى عليها علما موثوقا به لان جهات
 الاحتمال التي فيها تزيد بها القوى او تضعف لا تتحصر فلا يورث
 ذلك يقينا دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عيانا عن الجسم
 مع عوارضه وهذه الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد مسد
 ما يتحلل حتى اذا رايها صبيبا انفصل عن الجلي فيخرج مرارا ويترول
 ثم يئسمن وينموا فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعين
 شئ من الاجزاء التي كانت موجودة عند الانفصال بل لو كانت
 اول وجوده من اجزاء المني فقط لم يبق فيه شئ من اجزاء المني
 بل انحلت كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك
 الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى
 معه علوم من اول صباه ويكون قد تبدل جميع اجسامه فذلك
 ان النفس وجودا سوى البدن وان البدن **الاعتراض** ان
 هذا ينتقض بالهكمة والشجرة اذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر
 فانه يقال ان هذا ذاك بعينه كما يقال في الانسان وليس يدرك
 ذلك على انه وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ
 الصور المتخيلة فانها تبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر
 اجزاء الدماغ فان زعموا انه لم يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك
 سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يتمموران ان يتبدل
 الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد ان يكون

قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان تجح عنه فلا فهو ذلك الانسان
 باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون
 بقا المني مع كثرة التحلل والتبدل مثاله ما اذا كان صب في موضع
 رطل من الماء ثم صب عليه رطل اخر حتى اختلط به ثم اخذ منه
 رطل اخر ثم لا يزال يعقل ذلك الف مرة فحين في المرة الأخيرة تخكم
 بان شئ من الاول باق وان ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه من
 ذلك الماء شئ لانه كان موجودا في المرة الثانية والثالثة قريبة
 من الثانية وهكذا الى الآخر وهذا على اصله الزم من حيث جوزوا
 انقسام الاجسام الى غير نهاية فانضباب الغذاء في البدن وانحلال
 اجزاء البدن يضاهي صب الماء في هذا الاناء واغتراف منه
دليل عاشر قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة
 العقلية التي يسميها المتكلمون احوال افيدرك الانسان المطلق
 عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص
 المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ولون مخصوص
 ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق
 مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل من ينطق عليه اسم الانسا
 وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووصفه ومكانه بل الذي
 يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم الانسان لبقى
 حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شئ

يشاهده الحس شخصاً فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك
الشخص كلياً مجرداً عن المواد والاصناف حتى يقسم او يضاف الى
ما هو ذاتي كالجسمية للشجر والحيوان والحيوانية للانسان والى
ما هو عرضي له كاللباس والطول للانسان والشجر ويحكم بكونه
ذاتياً وعرضياً على جنس الانسان والشجر وكل ما يدركه لاعتبار
الشخص المشاهد فدل ان الكلي المجرد عن القرائن المحسوسة
معقولة عنده وثابتة في عقله وذلك الكلي المقبول للإشارة
اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجرداً عن الوضع والمادة
بالاضافة الى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ منه ذو وضع وايز
ومقدار واما ان يكون بالاضافة الى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي
ان لا يكون للنفس وضع ولا اليد اشارة ولا له مقدار والا لو ثبت
ذلك لثبت الذي حل فيه **والاعتراض** ان هذا المعنى الكلي الذي
وصفتموه حالاً في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في
الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله فلو
فصل كانا المنفصل المجرد عن القرائن في العقل في كونه جزئياً كالمقرو
بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة
له فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان في العقل صورة للمعقول المجرد
الذي ادركه الحس اولاً ونسبة تلك الصورة الى سائر احوال ذلك
الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انساناً اخر لم تحدث له هيئة

اخرى كما لو رأى قرداً بعد انسان فانه يحدث فيه صورة ان مختلفاً
ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حملاً في خياله
صورة فلو رأى الدم بعده حصلت صورة اخرى بل الصورة التي
انطبعت في خياله من الماء مثال لكل واحد من احوال المياه فقد
ينظر ان كلي بهذا المعنى فكذلك اذا رأى اليد مثلاً حصل في الخيال
والعقل وضع اجزائه بعضها مع بعض وهو انبساط الكف وانكسار
الاصابع عليه وانتهاء الاصابع على الاظفار ويحصل مع ذلك
صفرة وكبره ولونه فان رأى يداً اخرى تماثله في كل شئ لم يتجدد
له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شئ
جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اثناء واحد على قدر
واحد وقد يرى يداً اخرى تخالفه في اللون والقدر فيحدث له
لون اخر وقد راى ولا يحصل له صورة جديدة لليد فان اليد
الصغيرة الاسود يشترك اليد الكبيرة الابيض في وضع الاجزاء ونحائها
في اللون والقدر فابساوي فيه الاول لا يتجدد صورته اذ تلك
الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا
معنى الكلي في العقل والحس جميعاً فان العقل اذا ادرك صورة
الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمية
كما في الخيال باذراك صورة المائز في الوقتين وكذا في كل متشابهين
وهذا لا يوزن ثبوت كلي لا وضع له اصلاً على ان العقل قد يحكمه

بثبوت شيء لا إشارة اليه ولا وضع له كحركات بوجود صانع العلم
 ولكن من اين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون
 المنتزع عن المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل والعاطل
 فاما في الماخوذ عن المواد فهو جهة ما ذكرناه **مسئلة** في ابطال
 قولهم ان النفوس الانسانية ليستحيل عليها العدم بعد وجودها
 وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه ولهم
 دليلان **احدهما** قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن
 او بضربا عليها او بقدره القادر وباطل ان يتقدم بموت
 البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو الة تستعملها النفس بواسطة
 القوى التي في البدن وفساد الة لا يوجب فساد مستعمل الة
 الا ان يكون حالها منطباعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية
 ولان للنفس فعلا بغير مشاركة الة وفعلا بمشاركتها والعقل
 الذي لها بمشاركة الة التخيل والاحساس والشهوة والغضب
 فلا جرم يفسد بفساد الة ويقوت بقوات البدن وفعالها
 بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد
 ولا حاجة في كون مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن
 يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود
 دون البدن لم ينفق في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم
 بالاضداد الجواهر لا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض

والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بغيرها
 وهو الصورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر
 ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضداد اذ لا ضد لما ليس في محل
 فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تنفى
 بالقدر اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدر وهذا
 عين ما ذكرناه في مسئلة ابدية العالم وقد قررناه وتكلمنا عليه
والاعتراض عليه من وجوه الاول انه بناء على ان النفس لا
 تموت بموت البدن لانه ليس حال في الجسم وهو بناء على المسئلة
 الاولى فقد انسلم ذلك **الثاني** هو انه مع انه لا يحل البدن
 عندهم فله علاقة بالبدن حتى لا يحدث الابدان هذا
 ما اختاره ابن سينا والمحققون وانكروا على افلاطون قوله ان النفس
 قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسالك يراها محقق وهو
 ان النفس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت ومالا
 عظم له ولا مقدار لا يقبل الانقسام وان زعم انه لم ينقسم فهو محال
 اذ يعلم ضرورة ان النفس زيد غير عمر ولو كانت واحدة لكانت
 معلومات زيد معلومة لعمر وفان العلم من صفات ذات النفس
 وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اوصافه وان كانت النفوس
 متكثرة فيما اذا تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالامكان ولا بالازمنة
 ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف

النفوس بعد موت البدن فانها تنكث باختلاف الصفة عند
من يرى بقاها لانهما استفادت من الأبدان هيئات مختلفة من
الأخلاق فقط والأخلاق فقط لا تماثل كما ان الخلق الطاهر
لا يماثل ولو تماثلت لاشتبه علينا زيد بمسرو ومهما يحكم هذا
البرهان يجد وثما عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد
مراجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لانهما نفس فقط
اذ قد يستعد في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة
للقبول فيتعلق بهما نفسان يحدثان في المبدأ الأول بواسطة
او بغير واسطة لا يكون نفس هذا مدبر الجسم ذلك ولا نفس
ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص بالاعلاقة خاصة بين
النفس المخصوص وبين ذلك البدن والا فلا يكون بدن احد التوأمين
لقبول هذه النفس او لمن الاخر والا فقد حدثت نفسان معا
واستعدت نطفتان بقبول التدبير معا في المخصوص فما المخصص
فان كان هو الانطباع فيه فبطل بطلان البدن وكان ثمة وجه
اخر لعلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن
على المخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد
في ان يكون شرطا في بقاءه وانا انقطعت العلاقة انعدمت النفس
ثم لا يمور وجودها الا باعادة الله تعالى على سبيل البعث والنشور
كما ورد به الشرع في المعاد **فان قيل** اما العلاقة بين النفس والبدن

فليس الا بطريق تروع طبيعي وشوق جيلى خلق فيها الى هذا البدن
خاصة يشغلها ذلك الشوق بها عن غيرها من الابدان ولا يحلها
في لحظة فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجيلى بالبدن المعين مصروفا
عن غيره وذلك لا يوجب فسادا بفساد البدن الذي هو مشتاق
بالجيلة الى تدبير نعم يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن الى ان
استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن يسير الشهوات
ولم يل المعقولات فتنازى بذلك الشوق مع قوة الآلة التي يصكل بها
الشوق الى مقتضاها واما تقيين نفس زيد لشخص زيد في اول
الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون
هذا البدن مثلا اصح لهذه النفس من الأخرى لمزيد مناسبة بينهما
فيرجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص ذلك
المناسبات وعدم اطلعنا على تفصيل لا يشككنا في اصل الحق
الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس لا تقنى بقاء البدن
قلت مما غابت المناسبة عنا وهي المفيدة للاختصاص فلا يبعد
ان تكون تلك المناسبة مجهولة على وجه تحوج النفس في بقائها
الى بقاء البدن حتى ان فسدت فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم
عليه بان يقتضى التلازم ام لا فلعل تلك المبنية ضرورية في
وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي
ذكره **الاعتراض الثالث** هو انه لا يبعد ان يقال ينعدم بقدره الله تعالى

لعله لانها استحكمت

كما قررناه في ابطال سرمدية العالم **الاعتراض الرابع** هو ان يقال
ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم متحتمة فهو غير مسلم فاما
الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث
فان التقسيم اذا لم يكن دائريين النفي والاثبات فلا بعد ان يزيد
على الثلاث والاربع ولعل للعدم طريقا رابعا او خامسا سوى ما
ذكرتموه فحصر الطريق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان دليل ثان
وعليه تصويلها ان لو اكل جوهر ليس في محل فيستحيل عليه العدم
بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يثبت فيها ولا ان موتا البدن
لا يوجب انعدامه كما سبق فبعد ذلك يقال ان ينعدم لسبب اخر لان
كل ما ينعدم بسبب ما اى سبب كان فففيه قوة الفساد قبل الفساد
اي امكان الانعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من
الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ليسمى امكان
الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد كما ان امكان الوجود
وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه
فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مقتصر الى مادة نشأ
يكون فيها امكان الوجود الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم
فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير
المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طرأته وهو غير
فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرأته العدم حتى يعدم

منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي
هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طرأته
الوجود يكون غير ما طرأ وقد كان فيه قوة قبول الطارئ فيلزم ان
يكون الذي طرأ عليه العدم مركبا من شئ انعدم ومن قابل للعدم
بقي مع طرأته العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طرأته العدم
ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس
بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها فان فرض فيها
تركيب من مادة وصورة فحين تنقل البيان الى المادة التي هي النسخ
والاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل فيجعل العدم على ذلك الاصل
وهو المسمى نفسا كما يجعل العدم على مادة الاجسام فانها ازلية
ابدية وانما تحدث عليها الصور وينعدم منها الصورة وفيها قوة
طراها الصورة عليها وقوة انعدام الصورة منها فانها قابلة للضياع
على السوا وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدي الذات يستحيل عليه
العدم ويمكن تفهم هذا بصفة اخرى وهي ان قوة الوجود للشيء تكون
قبل وجود الشيء فتكون قبل وجود الشيء فتكون غير ذلك الشيء
ولا يكون نفس قوة الوجود بيلانه ان الصحيح البصير يقال انه بصير
بالقوة اى فيه قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي لا بد منها في العين
ليصبح الابصار موجودة فان تأخر الابصار فلما شرط اخر فيكون
قوة الابصار السوداء مثلا موجودة للعين قبل ابصار السواد بالفعل

تأمل
النسخ

لم تكن قوة البصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك البصار
 اذ لا يمكن ان يقال انها حصل البصار فهو مع كونه موجودا بالفعل
 موجودا بالقوة بل قوة الوجود لانها هي حقيقة الوجود الحاصل
 بالفعل ابدأ واذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشيء البسيط
 لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك الشيء وهو المراد بالقوة
 فيكون امكان الوجود ايضا حاصلا اذا ما امكن عدمه فليس واجب
 الوجود فهو ممكن الوجود ولا نفى بقوة الوجود الامكان الوجود
 فيؤدي الى ان يجمع في الشيء الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
 وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة البصار التي
 تكون في عين الشيء هي غير البصار ولا تكون هي نفس البصار
 الذي يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل وهما متناقضان بل
 هما كان الشيء بالقوة لم يكون بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة
 فانبات قوة العدم للبسيط قبل العدم اثبات لقوة الوجود في حالة
 الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى
 استحالة حدوث المادة والعناصر والاستحالة عندهم مقردة في
 مسألة ازلية العالم وابديته ومنشأ التلبس جعلهم الامكان
 وصفا مستديما محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه من منع فلا
 نعيد فان المسئلة هي تلك المسئلة ولا فرق بين ان يكون المتكلم فيه
 جوهر مادة او جوهر نفس **مسئلة** في ابطال انكارهم بعث الاجساد

ويكون وجوده بالفعل

ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحد
 العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثلة ضربت لغوام
 الخلق لتفهم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلا رتبة من الجسمانية
 وهو مخالف لاعتقاد المسامين كافة فلتقدم تفهم مستقدمهم في الامور
 الاخرية ثم لتقرض على ما يخالف الاسلام من جملة وفقد لوايات
 النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذة لا يحيط الوصف بها
 لمظنها واما في الم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم
 محلا على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم
 واللذة تفاوتها غير محصور اللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية
 والالام السرمدية للنفوس الناقصة الملوثة والالام المنقضة
 للنفوس الكاملة الملوثة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال
 والطهارة والكمال بالعلم والزكاة بالعلم ووجه الحاجة الى العلم ان
 القوة العقلية غذاؤها ولذا تنافي درك المعقولات كما ان القوة
 الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر
 الى الصور الجميلة وكذلك سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع
 الى المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهلة
 في الحيوة الدنيا حجبها ان تنال بفوات لذة النفس ولكن الاستغناء
 بالبدن بنسبه نفسه ويلميه عن المله كالحائف لا يحس بالالام ولا يحذر
 لا يحس بالنار فاذا بقيت بقيت ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن

كان في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالآلم فاذا زال الخدر
 شعر بالبلاء العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للعقولات قد
 نلتها التذات اخفيا فاصرا عما يقتضيه طباعه وذلك ايضا لشغل
 البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فيه مرارة
 تستبشع الشئ الطيب الحلو ولا تشتهي الغذاء الذي هو اتم استبا اللذة
 في حقه فلا يلدبه لما عرض من المرض فالنفس الكاملة بالعلوم اذا
 انحط عنها اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض
 عليه الطعم اللذو والذوق الطيب وكان به عاوض يمنعه عن الادراك
 فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد عشقه
 في حق شخص فضا جعة ذلك الشخص وهو يائس او مضى عليه او سكران
 فلا يحس به فتنبيه فجأة فتشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
 واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية
 الا انه لا يمكن تفهيمه الا بامثلة مما يشاهده الناس في هذه الحياة
 وهذا كما انما لو اردنا ان نفهم الصبي او العنيد لذة الجماع لم نقدر
 عليه الا بان نمثله في حق الصبي باللعب الذي هو الذ الاشياء عنده
 وفي حق العنيد بلذة الأكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق باصل وجود
 اللذة ثم يعلم ان ما فهمه بالمثال ليس يتحقق عنده لذة الجماع فان ذلك
 لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات
 الجسمانية امران احدهما ان حال الملائكة اشرف من حال السباع والوحوش

من البهائم

من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة
 الشم ووبكها لها وجمالها الذي خست به في نفسها في اطلاعها
 على حقائق الاشياء وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان
 وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله تعالى على ترتيب
 وسائط فالذي يقرب من الوسائط فترتبه لاحالة اعلا الثاني
 ان الانسان ايضا قد يؤثر للذات العقلية على الحسية فان من
 يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به قد يهجر في تحصيله ملاذا الاطعم
 والانتحة بل قد يهجر الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطرنج
 والزد مع خسة الأمر فيه ولا يحس بالجموع وكذلك المتشوق
 الى الحسنة والرياسة يتردد بين الحرام حشمة بقضاء الوطر من
 عشيقته مثلا بحيث يعرضه غيره وينتهي عنه فيضوئ الحشمة ويترك
 قضاء الوطر ويسخف ذلك محافظة على ماء الوجه فيكون ذلك
 لاحالة الذيل رجما يهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستغنا
 خطرت الموت شغفا بما يتوهم بعد الموت من لذة الثناء والاطراء
 عليه فاذا اللذات العقلية الاخرية افضل من اللذات الحسية الدنيوية
 ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه
 اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
 على قلب بشر وقال تعالى افلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة اعين
 فهذا وجه الحاجة الى العلم وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود

النافع والضرر في العلوم العقلية
 الحسنة وفي العلم بالله تعالى

الاشياء منه وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه هو نافع لاجله
وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر والنوع العلوم
المتفرقة في صناعات وحرف كسائر الصناعات واما الحاجة الى
الى العمل والمبادرات فلذلك النفس فان النفس في هذا البدن
مصدور عن درك حقائق الاشياء لا لكونه في البدن منطباعا بل
لاستغاله ونزوعه الى شهواته وشوقه الى مقتضائه وهذا النزوع
والشوق هيئة للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها بطول المواظبة على
اتباع الشهوات والمناصرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا
تمكنت من النفس ذات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من
النفس ومردية من وجهين احدهما انه بمنعها عن لذتها الخاصة بها
وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجليلة الالهية ولا
يكون البدن الشاغل بغيره عن الالم كما قيل الموت والثاني انه يبقى
معه الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد اسلب جنة
الاله فان البدن هو الاله الموضوع الى تلك اللذات فيكون حاله
حال من عشق امرأة والف رياسة واستانس باولاد واستروح
الى مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل من رياسة وسبى اولاده
وقساوه واخذ امواله اعداؤه واسقط بالكلية حشمة فقاسى من
الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحالات غير منقطع الامل عن عود امثاله
هذه الامور فان الدنيا تقادور ان تخفى فكيف اذا انقطع الامل بفقد البدن

بسبب الموت ولا ينحى عن التمتع بهذه الهيئات الاكت النفس عن
الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكثرة الحمد على العلم والتقوى
حق تنقطع علائقه عن الامور الدنيوية وهو في الدنيا ولتستحكم
علاقته مع الامور الاخرية فاذا مات كان كالمخلص عن سجن
واصل الى جميع مطالبه فهو حيسه ولا يمكن سلب جميع هذه
الصفات عن النفس ونحوها بالكلية فالضروريات البدنية
جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال تعالى
وان منكم الا واردة لها كان على ربك حتما مقضيا فاذا ضعفت
العلاقة ولم يشتد نكاية فراقها عظم الالتذاذ بما اطلع عليه من
الامور الالهية فاما الم اثر مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قريب
كم يستنهض من وطنه الى منصب عظيم وملك مرتفع قد ترق
نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتأذى اذا ما ولكن ينحى
بما يستأنفه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة واذا لم يكن بين
سلب هذه الصفات ممكنا ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين
كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكانه بعيد عن
الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امساك المال فيستحكم فيه حرص
المال ولا في الانفاق فيكون مبدرا ولا ان يكون متمسكا بكل الامور
فيكون جبانا ولا منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل بطليا جودا
فانه الوسط بين البخل والتبذير والشجاعة فانه واسطة بين الجبن

والتهود وكذلك في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشرعية
بالفت في تفصيلها ولا سبيل في تهذيب الاخلاق الاجرامات قانون
الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه
بل يعتبر الشرع فيقدم ويحجم باشارته فذهب به اخلاقه ومن عدم هذه
الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك قال عز وجل قد
افلح من زكاهما وقد خاب من دنسها ومن جميع الفضلين العلم والعمل
فهو العارف والعابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العملية
دون العملية فهو العالم الفاسق معذب مدة ولكن لا يدوم لان نفسه
قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لظنة تلحقا عارضا على خلاف
جوهر النفس وليس يجرد الاسباب المجنية فينجو على طول الزمان
ومن له الفضيلة العملية دون العملية فيسلم وينجو عن الألم فلا يحظى
بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته واما ما
ورد في الشرع من الصور فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام
عن ذلك هذه اللذات فتدل لهم بما يفهمون ثم ذكر هذه اللذات
فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم ونحن نقول اكثر هذه الامور ليس
على مخالفة كتابنا فاننا لا نتكبر ان في الاخرة انواعا من اللذات اعظم
من المحسوسات ولا نتكبر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكن
عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالمعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس
وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم مرفقة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف

تغير ولكنه اختار الحركة لا فاضلة الخير فانه كان ينتفع به غيره
وليس شغل عليه الحركة وليس بنفسه فما المانع من هذا الخيال
والثاني ان الحوادث تنتهي على اختلاف السبب المتولد من اختلاف
جهات الحركة فلتكن الحركة الاولى مغربية وماعداها مشرقية
وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت السبب فلا تتعين
جملة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف
فاما جملة تعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض **مسألة**
في ابطال ان نفوس السموات مطلقة على جميع الجزئيات
الحادثات في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس
السموات وان انتقاش جزئيات العالم فيها ايضا هي انتقاش
المحفوظات في قوة الحافظ المودعة في دماغ الانسان لانه
جسم صلب غير مريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب في الصلابة
على اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها انتباغ المكتوب
عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن للمكتوب عليه نهاية
ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على
جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة وقد
زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وان الملائكة
المكرويين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة
بانفسها ولا تتحيز ولا تصرف في الاجسام وان هذه الصور

الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة
 السماوية لانها مفيدة وهي مستفيدة والمستفيد لا يكون اشرف
 من المفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم وشبه المستفيد
 باللوح هذا مذهبهم والنزاع في هذه المسئلة يخالف النزاع
 فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس محالا اذ منتهاه
 كون السماء حيوانا متحركا كما افترض وهو ممكن اما هذه فيرجع
 الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لانها يترتب لها وهذا
 ربما يفتقد استحالة فظالمهم بالدليل عليه فانه يحكم في نفسه
 استدلالا فيه بان لو اثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة
 تتبع المراد والمراد الكلي لا تتوجه اليه الارادة كلية والارادة
 الكلية لا يصدر منها شئ فان كل موجود بالفعل معين جزئي
 والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة
 فلا يصدر عنها سوى جزئي بكل لا بد من ارادة جزئية للحركة
 المعينة فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة
 معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فكله لا محالة تصور لتلك
 الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لا تدرك الا
 بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك
 المراد اي علم به سواء كان جزئيا وكليا ومما كان للفظ تصور
 الجزئيات الحركات واحاطة بها احاطة لا محالة بما يلزم منها

من اختلاف النسب مع الارض في كون بعض اجزائه طالعة وبعضها
 غاربة وبعضها في وسط سما قوم ونحت قدم قوم وكذلك يعلم
 بما يلزم من اختلاف النسب التي تنجم بالحركة من التثليث والتثنية
 والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما بغير
 واسطة واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة وعلى الجملة
 فكل حادث له سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى
 الحركة السماوية الابدية التي بعضها سبب البعض فاذا الاسباب
 والسبب في تسلسلها تنتهي الى الحركات الجزئية السماوية
 فالمتصور للحركات متصور للواريها ولو ازم لوازمها الى آخر
 التسلسل فهذا يطالع على ما يحدث فان كل ما استحدث في دونه
 واجب عن علته منها تحقيق عن العلة ونحن انما لانعلم ما يقع
 في المستقبل لاننا لانعلم جميع اسبابه ولو علمنا جميع الاسباب
 لعلمنا المسببات فانا علمنا ان النار ستلتقي بالقطر في وقت
 معين فنعلم اختراق القطر ومما علمنا ان شخصا سياتي فلنعلم
 انه سيشتيع واذا علمنا ان شخصا سيخطي الموضع الفلاني الذي
 فيه كنز مغطى بشئ خفيف اذا مشى عليه الماشي يعثر رجله
 بالكنز وعرفه تعلم انه سيبستفي بوجود الكنز ولكن هذه الاسباب
 لانعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حادث بوقوع المسبب فان
 عرفنا اغلبها واكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل

لنا العلم بجميع الأسباب لمحصل جميع المسببات الا ان السماويات
كثيرة ثم لما اختلطت بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية
الاطلاع عليها ونفوس السموات مطلقة عليها لا اطلاعها على
السبب الاول ولو ازمها ولو ازم لوازمها الى اخر التسلسل
ولهذا زعموا انه يرى الناس في نومه ما يكون في المستقبل وذلك
باتصاله بالروح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشيء ربما
بقى ذلك بعينه في حفظه وربما تسارع عن القوة الخيلة الى
محالها فان من غرر محالها الاشياء بما مثله تناسبها بعض
المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فيتم المدركة الحقيقي
عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فمحتاج الى تعبير ما يمثل
الخيال كتمثيل الرجل بشخصه والزوجة بخف والحادم ببعض
او في الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبدن فان البذر
سبب للسراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن
هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس منزول اذ ليس
ثم حجاب ولكن في تفتتنا مشغولون بما يورده الحواس فدية
الشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور المحسية صرفا عنه
واذا سقط عنا في النوم بعض اشغال الحواس طهر به استعدادنا
للاتصال وزعموا ان النبي ايضا يطلع على الغيب بهذا الطريق
ايضا لان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها

الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في النقطة ما يراه غيره في المنام
ثم القوة الخيالية تمثل له ايضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه
في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي الى التاويل كما
يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولو لا ان جميع الكائنات
نايبة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في نقطة ولا
منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة معناه هذا
الذي ذكرناه فهذا ما اردناه ان نورده لتفهيم مذهبهم **والجواب**
ان نقول بم تنكرون على من يقول ان النبي صلى الله عليه
وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى او بتعريف ملك من
الملائكة فلا يحتاج الى شئ مما ذكرتموه فلا دليل في هذا ولا
دليل لك في ورود الشرع بالروح والقلم فان اهل الشرع
لم يفهموا من الروح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك في
الشرعيات يبقى التمسك بالمعقولات بمسالك العقول
وما ذكرتموه وان اعترف بما كانه مهما يشترط نفى النهاية عن
هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما
السبيل فيه ان يعرف من الشرع لامن العقل واما ما ذكرتموه
من الدليل العقلي اولا فبني على مقدمات كثيرة لسنا نطوئ
باطالها ولكننا نازع في مقدمات ثلاث منها المقدمة الاولى
قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة

وابطال دعواك فيها المقدمة الثانية انه ان سلم ذلك مساحة
 فقولكم انه يقتضي تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل
 ليس ثم جزء عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزئ بالوجه
 ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشرفها الى استيفاء
 الأنيات الممكنة لها كما ذكره ويكيفها التصور الكلي والارادة
 الكلية ولتمثل الارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم
 فاذا كان للإنسان غرض كلي في ان ينج بيت الله مثلا فهذه
 الارادة الكلية لا يصد رمتها الحركة لان الحركة تقع جزئية
 في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا يزال يتجدد للإنسان
 في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه
 والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة
 عن هيئته الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة
 الجزئية التابعة للتصور الجزئية وهو مسلم في الحج لان الجهات
 متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر
 تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية
 ولما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك
 على نفسها فتجيزها لايجازها والحركة مرادة وليس ثمة الا
 وجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهو كهيئ الحجر الاسفل
 فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم

الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم لا يفتقر فيه الى
 مجرد سبب حادث سوى الطبيعية الكلية الطالبة للمركز
 تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصد عنه فكذلك يكفي
 في تلك الحركة الارادية الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد فانه
 مقدمة تحكمها بوضعها المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد
 جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها
 ولو ازمها وهذا هو سبب محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك
 وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة
 وهو نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه واذا مشى
 في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي تقع عليها كلها والمواضع
 التي لا يقع وما يحصل من ظله من البرودة يقطع الشعاع في تلك
 المواضع وما يحصل من الانحناءات لاجزاء الارض تحت قدمه
 وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من
 الاستحالة له سبب الحركة الى الحرارة وما يستحيل من اجزائه
 وهم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة
 علة فيه او شرط او مهية ومعد وهو هو سبب لا يقبله عاقل
 ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم على اننا نقول هذه
 الجزئيات المفصلة المعالومة لنفس الفلك هي الموجودة في حال
 او يضاف اليها ما يتوقع كونها في المستقبل فان قصر نموه على

الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في
 البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في المستقبل
 بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشئ
 عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء
 لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية واسباب جميع الحوادث
 حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي السبب
 اما بواسطة او بوسائط كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يكن
 له اخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في المستقبل الى غير نهاية
 وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب
 علوم جزئية مفصلة لامنهاية لاعدادها ولا غاية لامادها ومن
 لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأمن من عقله فان قلبوا
 هذا علينا في علم الله تعالى فليس يتعلق علم الله تعالى بالاتفاق
 بمعلوماته على نحو يتعلق المعلوم التي هي للخواص بل مهامدار
 نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان
 فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يمتنع
 به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غاليا
 على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به
فان قيل حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع
 الاشياء ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحزن والحقه

والحسد

والحسد والجوع والالم وبالحيلة عوارض البدن وما يورده الخواص
 عليه اذا اقبلت النفس الانسانية على شئ واحد شغلها عن غير
 واما النفوس الفلكية ففقية عن هذه الصفات لا يعتز بها شاغل
 ولا يستقر فيها هم والهم واحساس ففقت جميع الاشياء **قلنا**
 وبم عرفتم انها لا شاغل لها وهلاك كانت عبادتها واستيقاظها الى
 الاول مستغفرا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة
 واما الذي يخيل تقدير مانع اخر سوى الغضب والشهوة
 وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار المانع في القدر
 الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء وشلوغل علو الهمة
 وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورها عند الاطفال ولا تعدو
 شاغلا وما نعا من اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في
 النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم
 بالالهي اما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة تذكر اقسامها
 لتعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا في انكارها
 الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها
 ثمانية اقسام الاول يذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم
 من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
 الزمان والمكان والخلافة ويشتمل عليه كتاب سمع الكتاب
 الثاني يعرف احوال اقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر

فلك القمر من العناصر الأربعة وطبائعها وعلّة استحقاق كل واحد منها موضعاً معيناً ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم الثالث يعرف فيه أحوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشور والبلى والاستحالات وكيفية استيفاء الأنواع على فساد الأجساد بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع في الأحوال التي تعرض للعناصر الأربعة من الامتزاجات التي منها يحدث الأتار العلوية من العيون والأمطار والرعد والبرق والحالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل الخامس في الجواهر المعدنية السادس في أحكام النبات السابع في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات الثامن في النفس الحيوانية والقوى الإدراكية وإن نفس الإنسان لا تموت بموت البدن وإنه جوهر روحي لا يستحيل عليه الفناء أما فرعها فسبعة الأول الطب ومقصوده معرفة مبادئ بدن الإنسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما وزلايلهما ليدفع المرض ويحفظ الصحة الثاني أحكام النجوم وهو تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما تكون من أحوال العالم والملاك واليد والسنين الثالث علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الأخلاق الرابع التعبير وهو استدلال من الخيالات الحسية الكلية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب مختلفة

القوة المتخيلة بمثال غيره الخامس علم الطبسمات وهو تأليف القوة السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليأتلف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريباً في العالم الأرضي السادس علم اليازنجات وهو مزج قوى الجواهر الأرضية لتحداث منه أمور غريبة السابع علم الكميات ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل بها إلى تحصيل الذهب والقضية بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم وإنما تخالفهم في جملة هذه الأمور أربعة مسائل الأولى حكمهم بأن هذا الافتراق المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات أقتران لازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأن هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات الثانية في قولهم إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بانفسها ليست من طبيعة في الجسم وإن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافتراق بنفسه في كل حال ودعوا أن ذلك يعرف بالبرهان العقلي الثالثة قولهم إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي إذا وجدت فهي أبدية سرمدية لا يتصور فسادها الرابعة قولهم يستحيل رد هذه النفوس إلى الأجساد وإنما لزوم النزاع في الأولى من حيث أنه ينبغي عليها اثبات المعجزات المخارقة للعادة من قلب العضائين

واحياة الموتى وشقا القمرون من جعل مجازي العادات لازمة لزومها
 ضروريا حال جميع ذلك واولوا ما في القرآن من احياة الموتى وقالوا
 اراد ازالة موت الجمل بحياة العلم واولوا تلفف العصا ليسحر
 السحرة بابطال الحجة الالهية على موسى صلوات الله عليه
 شبهات المنكرين واما شق القمر فبما انكروا وجوده وزعموا
 انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة المعجزات الخارقة للعادات
 الا في ثلاثة امور احدها في القوة الخيالات فانهم زعموا انها
 اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس بالاشتغال اطلعت
 على ما في اللوح المحفوظ فتطبع فيها صور الجزئيات الكائنة في
 المستقبل وذلك في اللحظة للأبدية ولما خرا الناس في النوم
 فهذه خاصية النبوة للقوة الخيالة الثانية خاصة في القوة
 العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الخدس وهو سرعة الانتقال
 من معلوم الى معلوم قرب ذكي اذا ذكر له المدلول ينتبه للدليل
 واذا ذكر له الدليل ينتبه للمدلول من نفسه وبالحجة اذا خطر له
 الحد الاوسط ينتبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه هدى النتيجة
 خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في
 هذا منقسمون فمنهم من ينتبه بنفسه ومنهم من ينتبه بأدب
 قلبه ومنهم من لا يدرك معنى التنبيه الا يتعب كثيرا واذا جازان
 ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له اضلا حتى لا يتهاك لفهم

المعقولات

المعقولات التنبيه جازان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان
 ينتبه لكل المعقولات او لاكثرها وفي اسرع الاوقات واقربها
 ويختلف ذلك بالكيفية في جميع المطالب او بعضها وفي الكيفية
 حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية
 يستمر حديثا في جميع المعقولات وفي اسرع الاوقات فهو
 النبي الذي له معجزة من القوة النظرية ولا يحتاج في المعقولات
 الى معلم بل كان من نفسه وهو الذي وصف بانزكاد زيتها يضي
 ولولم تمسه نار نور على نور الثالثة القوة القدسية العملية
 قد تنتهي الى هدينا اثرها الطبيعية ويتسخر لها ومثالها ان
 النفس منا اذا توهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي تحركت
 الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تحلبت
 اشداقه وانتهضت القوة الملحة فياضة باللعاب من مغادرتها
 واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فنشرت الالة بل اذا مشى على
 جرع ممدود على قضا طرفاه على حائطين اشتد توهجه للسقوط
 فانفعل الجسم بتوهجه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه
 ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة
 مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها
 فلا يبعد ان تبلغ قوة نفس الى حد تخدمه القوة الطبيعية في غير
 بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا انه له نوع روع وسوق



الى تدبير خلق له ذلك الى جبلته فاذا اجاز ان يطبعه اجسام بدنه
 لم يمتنع ان يطبعه غيره فيتطالع نفسه الى هبوب ريح او نزول مطر
 او هجوم صاعقة او نزول ارض ينخسف بقوم وذلك موقوف
 حصوله على حصول برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من
 نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير
 حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة النبي ولكنه انما
 يحصل ذلك في هوا مستعد لقبول ذلك ولا ينهي الى ان يتقلب
 الخشب حيوانا وينعلق القمر الذي لا يقبل الاخرق فهذا مذهبهم
 في المعجزات ونحن لاننكر شيئا مما ذكره وان ذلك مما يكون
 للانبيا وانما ننكر اقتضاهم عليه ومنعهم قلب العضات تعيانا واحياء
 الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولاخر
 وهو نصر ما يطبق عليه المسلمون من ادله قادر على كل شيء فلنخفف
 المقصود **مسئلة** الاقتران بين ما يعتقد سببا في العادة وبين
 ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيتين ليس هذا ذلك
 ولا ذلك هذا ولا ان اثبات احدهما متضمن لاثبات الاخر ولا نفيه متضمن
 لنفي الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الاخر مثل الري والشرب
 والشبع والاكل والاحتراق ولفاء النور والبار وطلوع الشمس والموت
 وجرا الرقية والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل
 وهلم جرا الى كل المشاهد التي هي من المقررات في الطب والنجوم

والعسائنة

والمناجات والحرق وان اقترانها بما سبق من تقدير الله لخلقها
 على الشاؤ ولا يكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور
 خلق الشئ دون الاكل وخلق الموت دون حن الرقية وادامة الحياة
 مع حن الرقية وهلم جرا الى جميع المقررات وذكر الفلاسفة امكانه
 وادعوا استعماله والتطير في هذه الامور الخارجية عن الحس بطل
 فلبين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار
 تجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق وتجوز حدوث انقلاب
 القطن رمادا دون ملاقات النار وهم يتكروون جوازه ولكلهم
 في المسئلة ثلاث مقامات المقام الاول ان يدعى الخضم ان فاعل
 الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ولا يمكنه
 الكف عما هو طبيعه بغير ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما تنكره
 بل نقول فاعل الاحتراق يخلق السواد في القطن والفرق في
 اجرائه وجعله حرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة
 او بنفس واسطة فاما النار فوجبا لا فعل لها فالدليل على ان
 الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات
 النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به
 وانه لا علة سواه اذ لا خلاف لان انسلال الروح والقوى المدركة
 والحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد عن الطباع المحصورة
 في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الالف فاعل ايضه

بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وسمعه وبصره وسائر
 الحواس التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة
 او بغير واسطة الملائكة بل وجودها من جهة الأول اما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه
 الأمور الخادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
 والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به
 بل تبين هذا بمثال وهو ان الائمة لو كان في عينه غشوة ولم يسمع
 من الناس الفرق بين الليل والنهار ولو انكشفت الغشوة عن
 عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الألوان لهن ان الأدراك الحاصل
 في عينه تصور الألوان فاعله فتح البصر وانما كان بصره سليما
 ومفتوحا والحجاب مرفقا والشخص المقابل متلون فيلزم لامحالة
 ان يبصر ولا يعقل ان لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء
 علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الألوان في بصره فمن اين
 يأمن الخفيم ان يكون في المبادئ الوجود والاسباب يفيض منها
 هذه الحوادث عند حصول ملاقة بينهما الا انها ثابتة لا تتقدم
 ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولوا تعدت او غابت لادرنا
 التفرقة وفهمنا ان حمة سببا وراء ما شهدناه وهذا لا يخرج عنه
 على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الأعراض
 والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى
 الجملة عند اختلاف سببها انما تفيض من عند واهب الصور وهو

ملك او ملائكة حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين
 يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة
 والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصور وطردوا
 هذا في كل حادث وهذا يطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة
 للاحتراق والخبر هو الفاعل للتشيع والدوا هو الفاعل للصحة الى
 غير ذلك من الاسباب المقام الثاني مع من سلم ان هذه الحوادث
 تفيض من مبادئ الحوادث ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل
 بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة الا ان تلك المبادئ ايضا تعدد
 الاشياء عنها بالزوم والطبع على سبيل التزوي والاختيار كصور
 النور من الشمس وانما افرقت في المال والقبول لاختلاف
 استعدادها فان الجسم الثقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى
 يستغنى به موضع اخر ولا يقبل والهوا لا يمنع نفور نفور الحجر
 يبيع وبعض الاشياء يدين بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها
 يبيض كثوبا لقصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والآثار
 مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل وكذلك مبادئ الوجود
 فياضة بما هي صادرة منها لا منع عندها ولا تخل وانما التقصير
 من القوايل فاذا كان كذلك فهما فرضتا النار بصفتهما وفرضتا
 قطين متمثلين لا قبيل النار على ويرة واحدة فكيف يتصور ان
 يحترق احدهما دون الآخر وليس حمة اختيار وعن هذا المعنى انكروا

وقوع ابراهيم عليه السلام مع عدم الاحراق وبقاء النار كآرا
وزعموا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك بخروجه
عن كونه نارا او بقلب ذات ابراهيم عليه السلام وبدنه حجرا وشيئا
لا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذاك ممكن والجواب له مسلكان
الاول ان نقول لانسلم ان المبادى ليست تفعل بالاختيار وان الله
تعالى لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم في ذلك وفي مسألة
حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحترق بارادته عند ملاقاته
القطر النار امكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملافة **فان قيل**
فهذا يجبر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لزوم المسببات
عن اسبابها واضيف الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة انفع منها
مخصوص متعين بل امكن نفيه وتنوعه فيجوز ذلك واحد منه ان
يكون بين يديه سباع ضارية وثيران مستقلة وجبال راسية وعاد
مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله ليس يخلق الرؤية له ومن
وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه اليه
بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا وانقلب حيوانا او لو ترك غلاما
في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماة فليجوز انقلابه مسكاه
وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا واذا سئل عن شئ من هذا فليجبنى
ان يقول لا ادري ما في البيت الان وانما القدر الذي اعلم اني تركت
في البيت كتابا ولعله الان فرس وقد لطمخ بيت الكتب ببوله او روثه

او اني تركت في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة نقاح
فان الله قادر على كل شئ وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من
النطفة ولا من ضرورة الشجر ان يخلق من البذر بل ليس من ضرورة
ان يخلق من شئ فلعلي اشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى
انسان لم يره الا الان وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل
يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو
ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شئ ممكن وهذا
ممكن فلا يد من التردد وهذا فيمن يتسع المجال في تصويره وهذا
القدر كاف فيه **والجواب** ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه
لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات ونحن
لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا
علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور فاحية
بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها
مرة اخرى ترسخ في اذهاننا جريا بها على وفق العادة الماضية
ترسخا لا ينفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي
ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم
عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
في امر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا
ننكر ان تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء

على ما اعترفوا بامكانه ولكن تعلمون ان ذلك الممكن لم يقع فان خرق
الله العادة باثباتها في زمان خرق العادات فيها استلب هذه
العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان يكون الشيء
ممكن في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه
لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بان لا يفسد
يفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الا تشنيع محض **المنشأ**
الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات وهو ان يسلم ان النار
خلقت خلقها اذا افاها فطنتان متماثلتان احرقتهما ولم يفرق
بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكن مع هذا يجوز ان يلقي نبي في
النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي
فحدث من الله او من الملائكة صفة النار تقصر سخوتها على جسيمها
بحيث لا تتعداها فتبقى معها سخوتها واثرها او يحدث في بدن
الشخص صفة ولا يخرج به عن كونه كمالا وعظما في النار فانما يرى
من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تور موقدة ولا يؤثر فيه
والذي لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم احتمال القدرة على
اثبات صفة من الصفات في النار او في البدن تمنع الاحتراق
كانكار من لم يشاهد الطلق واثره وفي مقدورات الله عز وجل
وعجائبه ونحن لا نشاهد جميعها فليمنع ان ننكر امكانها ونعكس
باستحالتها وكذلك احياء الموتى وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا

7- 99
الطريق وهو ان المادة لكل شيء التراب وسائر العناصر تستحيل
نباتات النبات يستحيل عند اكل الحيوان وما اثر الدم من نباتات النبي
ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان
متداول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله ان يريد المادة
في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه فاذا جاز في وقت اقرب
فلا ضبط للاقل فيستحيل هذه القوى في عملها فيحصل به ما هو
معجزة النبي **فان قيل** وهذا يصدر من نفس النبي عليه السلام
او من مبدء اخر من المبادئ عند اقتراح النبي **قلت** وما
سلكتموه من جواز ترول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض
بقوة نفس النبي عليه السلام يحصل منه او من مبدء اخر
فقولنا في هذا كقولكم في ذلك والاولى بنا ذكر اضافة ذلك
الى الله تعالى اما بتغيير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت
استحقاق حصولها انصرف هم النبي عليه السلام وتبين
نظام الخير في ظهوره ولا استمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا
جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه والمبدء به سمحا جوادا
ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجح الحاجة الى وجوده وصار الخير
متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخير
وهذا كله لا يلق بمساق كلامهم ولازم لهم منها فتحوا باب الاختصاص
النبي بمخاصة تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص

لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله
 وورد الشرح بتفديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان
 الا النطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي
 هي مبادي الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان
 الا الانسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من
 الفرس وجب ترجيحاً مناسبة صورة الفرس على سائر الصور
 فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يتسبب من
 الشجر قط حنطة ولا من بذر الكثرى تفاح ثم رأينا اجناساً
 من الحيوانات تتوالد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان ومنها ما
 يتولد ويتوالد جميعاً كالضفادع والحية والعقرب وكان تولدها
 من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غائية غائبة
 ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور
 عندهم من الملائكة كالنشي ولا جزأها قبل لا يفيض على كل محل الا
 ما تعين قبوله بكونه مستعداً في نفسه والاستعدادات عندهم
 مختلفة ومباينها عندهم امزجات الكواكب واختلاف نسب
 الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادي الاستعدادات
 فيها غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الفلسفات من علم خواص
 الجواهر المعدنية واتخذ اشكالاً من هذه الارضية وطلبوا لها اسماً
 مخصوصاً من الطوائع واحدثوا بها اموراً غريبة في العالم فربما

دفعوا

دفعوا العقرب والحية من البلد والبوق عن بلد الى غير ذلك من امور
 تعلم من علوم الطبستما فاذا خرجت عن المضبط مبادي الاستعدادات
 ولم تنف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فن ان يعلم استحقاق
 حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب
 زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهي
 ذلك معجزة وما انكار هذا الا لضيق الحاصل والانس بالموجودات
 الغالبة والذهول عن اسرار الله تعالى في خلقه والفترة ومن استقرأ
 عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكي من معجزات
 الانبياء عليهم السلام بحال من الاحوال **فان قيل** فنحن نساعدكم
 على ان كل ممكن مقدور الله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال
 فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومنها ما يعرف امكانه
 ومنها ما يقف العقل فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد
 المحال عندهم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شئ واحد
 فقولنا ان كل شئيين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدعي
 وجود احدهما وجود الآخر وقولوا ان الله يقدر على خلق ارادة
 من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت
 ويقعه فيكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح
 العين محقق بصره خوم ولا يكتفي بالبري ولا حياة فيه اذ لا قدرة
 له عليه وانما هذه الافعال المنطومة فيخلقها الله تعالى مع تحريك

يده والحركة من جهة الله تعالى ونجوز هذا بطل الفرق بين الحركة
الاختيارية وبين الوعدة فلا يدل الفعل المحكم على العلم ولا على قدرة
الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا
ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت راحة كما اقتدر
على قلب الجراد حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات
ما لا حضر له **والجواب** ان المحال غير مقدور عليه والمحال
اثبات الشئ مع نفيه واثبات الاخضر مع نفي الاعم واثبات الانثى
مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محال وما ليس بمحال
فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا نفهم من
اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض وجود السواد
فان اصاب نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات
البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا
نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره
في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غير البيت وكذلك
نفهم من الادارة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة
وكان فيه نفي ما فهمناه والجاد يستحيل ان يخلق فيه العلم لانا
نفهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراكا فتسميته جادا بالمعنى
الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسميته الحادث عالما ولا يدرك
به محله شيئا محال فهذا وجه الاستحالة وما قلب الاجناس فقد

قال بعضهم بمذهب المتكلمين انه مقدور كله لله تعالى فنقول تغيير
الشئ بمعنى آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا
فالسواد باق ام لا فانه كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك
ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن بقيا
اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي
على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة
بعضها خلقت صورتها وليست صورة اخرى فرجع الحاصل
اليه ان صورة عدمت وصورة حدثت وشمعة مادة فائمة تعاقب
عليها الصورتان واذا قلنا انقلب الماء هواءا بالتسخين اردنا به
ان المادة القابلة لصورة المائية خلقت هذه الصورة
وليس صورة اخرى فالمادة المشتركة والصورة متغيرة
وكذلك اذا قلنا انقلب العصا تعبانا والتراب حيوانا وليس
بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة
ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا
الوجه واما تحريك الله تعالى يد الميت ونفيه على صورة حتى
يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس
يستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو
مستنكر لا طرد العادة بخلافه وقولكم تبطل به دلالة الاحكام
الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الان هو الله

تعالى وهو المحكم وهو عالم به واما قواكم انه لا يبقى فرق بين
الوعشة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا
لانا شاهدنا من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا
عن ذلك العارف بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين المحكمين
احدهما في حالة والاخرى في حالة وهو ايجاد الحركة مع القدرة
عليها في حالة وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا
نظرنا الى غيرنا وادينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم
بقدرته في علم علوم يخلقها بحجاري العادات يعرف بها وجود واحد
قسيمها بالامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني فانسبق
مثله في تعجزهم عن اقامة الدليل العقلي على ان النفس الانسانية
جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتجزى وليس بجسم ولا هو منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منقصل عنه كما ان الله
غزير ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة
عندهم والخوض في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والانسانية والقوى الحيوانية تنقسم الى قسمين محركة ومدركة
والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة فالظاهرة هي الحواس الخمسة وهي
معاون منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فتلاثة
احدها القوى الخالية في مقدم هذا الدماغ وراة القوة الباصرة
وفيه يبقى صور الاشياء المرئية بعد تضيض العين بل ينطبع فيها

ما يورده الحواس مجتمعا فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولا
لكان من رأى العسل الأبيض ولم يدرك حلاوته الا بالذوق فاذا
راه ثانيا لا يدرك حلاوته ما لم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى
محكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد ان يكون عنده حاكم قد اجتمع
عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود احدهما
بوجود الاخر والثانية القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني
وكان القوة الاولى تدرك الصور والمراد من الصور ما لا يد
لوجوده من مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده
جسما ولكن يعرض له ان يكون في الجسم كالعداوة والموافقة
فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك
لا يكون الا في جسم ويدرك ايضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة
شكل الام ولونها ثم تدرك موافقها وملاصقتها ولذلك تهرب
من الذئب وتتاوى الى الام والموافقة والمخالفة ليس من ضرورتها
ان يكونا في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يعرض لهما ان يكونا
في الاجسام ايضا وكانت هذه القوة مبينة وهذا محله التجويف
الاخير من الدماغ اما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات
متخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها ان تتركب الصور المحسوسة
بعضها مع بعض وتتركب المعاني على الصور وهي التجويف الأوسط
بين حافتا الصور وحافتا المعاني وكذلك يقدر الانسان على ان يتخيل

فربما يطير وتخصا داسه راس الانسان وبدنه بدن الفرس الى
 غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى ان تلحق
 هذه القوة بالقوة المحركة كما سيأتي لا بالقوة المدركة انما عرفت
 مواضع هذه القوى بصناعة الطيب فان الافة اذا تزلت بهذه
 التخوفات اختلفت هذه الامور ثم دعوا ان القوة التي تنطبع
 فيها صور المحسوسات في الحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى
 تبقى بعد القبول والشئ يحفظ الشئ لا بالقوة التي بها يقبل فان
 الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبة ويحفظ يديوسه
 بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة وتسعى
 هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهم وتحفظها قوة
 تسمى ذاكرة فتعير الادراكات الباطنة بهذا الاعتبار اذا ضم
 اليها التخيلة خمسة كما كانت الظاهرة خمسة واما القوة المحركة
 فتقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى
 انها مباشرة للحركة فاعلة والحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية
 الشوقية وهي التي اذا ارسمت في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة
 مطلوب او مهروب عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك
 ولها شعبتان شعبية تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبعث على تحريك
 يقرب به من الاشياء المتخيلة ضارة او نافعة طلبا للذة وشعبية
 تسمى قوة عصبية وهي قوة تنبعث على تحريك يدفع به الشئ الثقيل

ضارا ومفسدا طلبا للتغلبة وبهذه القوة يتم الاجماع التام على
 الفعل المسمى ارادة فاما القوة المحركة على انها فاعلة هي قوة تنبعث
 فالاعصاب والعضلات من شأنها ان تسبح الفضلات فتجذب
 الاوتار والمراطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه
 القوة او برجزها ويمدها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف
 الجهة فلهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفاصيل
 فاما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالناطقة عندهم والمراد
 بالناطقة العاقلة لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فتنسب
 اليه فلها قوتان قوة عاملة وقوة عاملة وقد يسمى كل واحد عقلا
 ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان
 الى الصناعات المرتبة الانسانية المبسطة ترتيبها بالروية
 الخاصة بالانسان واما العاملة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة
 من شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان
 والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوالامرة
 ووجود اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات الخيرة فاذا النفس
 فونان بالقياس الى حيثيتي القوة النظرية بالقياس الى حيثيتي الملا
 انه بها نأخذ من الملا ثمة العلوم الحقيقية ويذبح ان تكون هذه
 القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى
 اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة

ينبغي ان تسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى
 متبادلة تبادلا مقهورة دونها حتى لا تنفصل ولا تتأثر هو عنها بل
 تتفعل تلك القوى عنها فلا يحدث في النفس من الصفات
 البدنية هيئات انقيادية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل
 للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من
 القوى الحيوانية والانسانية وطولوا بذلك كما مع الاعراض كذكر
 القوى البشائية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شئ مما
 ذكره مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجري الله تعالى
 العادة بها وانما يريد ان تعترض الآن على دعواهم معرفة كون
 النفس جوهر قائما بنفسه ببراهين العقل ولنا اعتراض اخر
 من يبعد ذلك من فروع الله او يرى ان الشرع ورد بنقيضه بل
 ربما بين في تفصيل الحشر والتشر ان الشرع مصدق له ولكنا
 ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه والاستغناء عن الشرع فطالبهم
 بالادلة ولهم فيه براهين كثيرة نزعهم الأول قولهم ان العلوم
 العقلية تحل في النفس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا
 تنقسم فلا بد ان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل
 ان محله شئ لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق باشكاله
 ولكن اقرب ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه
 ايضا منقسم لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسيما

وهذا قياس شرطي استثنى فيه نقيض التالي فيلحق نقيض المقدم
 باتفاق فلا تضر في صحة شكل القياس ولا تضر ايضا في المقدمتين فان
 الأول قولنا ان كل حال في محل ينقسم لا محالة بفرض القسمة في محله
 وهو أولى ولا يمكن التشكيك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد
 يحل في الأدمي وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان
 كان له نهاية فيشتتل على احاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم
 شيئا ونقدر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه
 لا يقض لها والاعتراض على مقامين المقام الأول بم تذكرون على
 من يقول محل العلم جوهر فرد متخير لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب
 المتكلمين ولا ينبغي هذا الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها
 في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطبيعية بها مجاورة والاستبعاد
 لا غير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا
 لا يتخير ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلا
 بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لأنوثر هذا المقام فان القول في مسئلة
 الجزء الذي لا يتجزأ طويل ولهم فيها ادلة هندسية يطول الكلام
 عليها ومن جعلتها قولهم جوهر فرد جوهر من هل يلاقى احد الطرفين
 غير ما يلاقى الاخر فان ملاقي الملاقي ملاق وان كان ما يلاقى
 غيره فغير اثبات المتعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها
 ونباعد عن الخوض فيها فلنعد الى مقام اخر المقام الثاني ان نقول

ان ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي ان ينقسم باطل عليكم
 بما ندركه القوة الوهية من الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم
 شئ واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يدرك
 بعضها وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهائم
 منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم
 ان يتكافؤا تقدير الانقسام في المذركات بالحواس الخمس والحس
 المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في
 هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة **فان قيل** الشاة
 لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب
 المعين الشخص مقرونا بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك
 الحقائق المجردة عن المواد والاشخاص **قلت** الشاة قد ادركت لونه
 الذئب وشكله ثم عدوت فان كان اللون ينطبع في القوة الباهرة
 فكذا الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما تدركها
 فان ادركت بجسم فلتنقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا
 قسم وكيف يكون بعضه احواراك كل بعض العداوة وكيف يكون
 لها بعض او كل قسم ادرك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا
 بثبوت ادراك في كل قسم من اقسام المحل فاذا هذه شبهة مشككة لهم
 في برهانهم فلا بد من المحل **فان قيل** هذه مناقضة في المعقولات
 والمعتولات لا تنقض فانكم مهالم تقدر واعي الشك في المقدمتين

وزوال بعضه

هو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم
 لم يمكنكم الشك في النتيجة **والجواب** ان هذا الكتاب ما صنفنا
 الا لبيان التهاوت والنساقض في كلام الفلاسفة وقد حصل
 اذا انتقض به احد الامرين اما ما ذكره في النفس الناطقة او ما ذكره
 في القوة الوهية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن
 موضع تلبس في القياس ولعل موضع الالتباس قوطين ان العلم
 منطبق في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون باعتبار
 المتلون فينقسم العلم بانقسام محله في لفظ الانطباع اذ يمكن ان
 لا يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه
 منبسط عليه ومنطبق فيه ومنقسم في جوانبه فيقسم بانقسامه
 فلعل نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه
 الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة
 الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى محليها ليست محصورة في
 واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما كشف به فالحكم عليه دون
 الاطاحة بالتفصيل حكم غير موقوف به وعلى الجحالة لانكران ما ذكره
 مما يقوى الظن ويعليه وانما نكر كونه معلوما يقينيا علما لا يجوز
 الخلط فيه ولا ينطرق اليه الشك وهذا القدر مشكك فيه دليل
 ثاقب قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن
 المواد منطبع في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم

انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطيقا
فيه ولا منقسما منبسطا عليه واستدركه لفظ الانقسام فتعد
العبارة اخرى فنقول هل العلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة
فانه اذا انقطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار اولى من كونه
غير عالما به وان كانت له النسبة فلا يخلو عن ثلاثة اقسام اما
ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل ويكون لبعض اجزاء المحل
دون البعض ولا تكون لواحد من اجزائه نسبة اليه وباطل ان
يقال لانسبة ولم يكن للمجموع نسبة فان المجتمع من الميانيات مبادر
وباطل ان يقال النسبة للبعض فان الذي لانسبة له ليس هو من
معناه في شئ وليس كلاما فيه وباطل ان يقال لكل جزء مفروض
النسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باثرة فمعلوم
كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون
مفعولا مرات لانهاية لها بالفعل وان كان كل جزء له نسبة اخرى
غير النسبة التي للجزء الاخر الى ذات العلم فذات العلم اذا انقسمت في المعنى
وقد بينا ان علم العلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان
نسبة كل واحد الى شئ من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام
ذات العلم بهذا المهر وهو محال وبهذا يتبين ان المحسوسات المنطقية
في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان ادرك
معناه حصول المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثلك

الحسوس

٢
المحسوس نسبة الى جزء من الالة الجسمانية **والاعتراض** على هذا ما سبق
فان تبديل لفظ الانقسام بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فما ينطبع للقول
الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكره فانه ادراك لا محالة وله
نسبة اليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره فان العداوة ليست امرا
مقدرا له كمية مقدارية حتى ينطبع مثالا في جسم مقدور وتنسب
اجزائها الى اجزائه وكون شكل الذئب مقدورا لا يكفي فان الشاة
ادركت شيئا سوى شكله وهو المخالفة والمضادة والعداوة
والزيادة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وقد ادركته
بجسم مقدور فهذه الصورة شككت في هذا البرهان كما في الاول
فان قل قائل هذا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحصل من
الجسم في جوهر متغير لا يتجزأ وهو الجوهر الفردي **قلت** لا
الكلام في الجوهر الفردي يتعلق بما هو هندسية يطول القول في حلها
فليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون القدرة والارادة
ذلك الجزء فان للانسان فعلا ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة
ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في اليد والاصابع
والعلم بها ليس في اليد اذ لا يذهل بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه
قد يريد لها بعد شكل اليد وتقدر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة
دليل ثالث قوهم لو كان العلم في جزء من الجسم لكان العالم ذلك
الجزء دون سائر اجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية

صفة على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو نفس فانه يسمى
 مبصرا وشامعا وذا نقا وكذا الهيمنة توصف به وذلك لا يدل على
 ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان
 في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جملة ما ولكن يضاف
 الى الجملة دليل رافع لو ان كان العلم محل جزاء من القلب والدماغ
 مثلا فالجمل ضده فينبغي ان يجوز ان يكون قيامه بجزء آخر من
 القلب والدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا
 بشئ فلما استحال ذلك تبين ان محل الجمل هو محل العلم وان ذلك
 المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسما
 لما استحال قيام الجمل ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل
 لا يصادف ضده في محل آخر كما يخرج البقلة في فرس واحد والسود
 والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس
 فانه لا يندل ادراكها ولكن قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما
 الاتساق الوجود والعدم فلا جرم يقول يدرك ببعض اجزائه
 كالعين والاذن ولا يدرك بشئ مبدئيه وليس فيه تناقض ولا يفتى
 عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام لجميع البدن
 اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فان العالم هو المحل
 الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على جملة فيا لمجاز كما يقال هو
 في بغداد وان كان هو في بعضها وكما هو مبصر وان كان بالضرورة

يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للبدن والرجل بل يختص بالعين وتضاد
 الاحكام كتناد العلل فان الاحكام تقصر على محال العلل ولا يخلص
 على هذا قول القائل ان المحل المتبني لقبول العلم والجمل من الانسان
 واحد فيتضاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل
 للعلم والجمل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة اخرى وسائر اجزاء
 البدن عندكم في قبول العلم وتيرة واحدة **الاعتراض** ان هذا
 ينقلب علينا كمد في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور
 تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبق في الجسم ثم يستحيل
 ان ينفر عما يشاق اليه مجتمع فيه التفرقة والميل الى شئ واحد
 بوجود الشوق في محل والتفرقة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا
 تحل الاجسام لان هذه القوى وان كانت كثيرة متوزعة على آلات
 مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك للبهيمة والانسان
 جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة
 بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبق في الجسم
 كما في البهائم دليل خامس قوله ان كان العقل يدرك المعقول
 باله جسمانية فهو لا يعقل نفسه محال فانه يعقل نفسه كالمقدم
 محال قلنا نعم ان استثنى نقيض التالي ينج نقيض المقدم ولكن
 اثبتت لزوم بين التالي والمقدم بل نقول من يسلم لزوم التالي
 وما الدليل عليه **فان قيل** الدليل عليه ان الابصار لما كان

والثاني هو

بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع
 وكذا سائر الحواس فان كان العقل ايضاً لا يدرك الاجسام فلم يدرك
 نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد كما يعقل غيره
 يعقل نفسه ويعقل امر غيره وان عقل نفسه **قلت** ما ذكرتموه
 فاسد من وجهين احدهما ان الابصار لغيره ولنفسه كما يكون العالم
 الواحد عالماً بغيره وعالماً بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك
 اذ خرق العادات عندنا جازم والثاني وهو اقوى اننا ان سلمنا
 هذا في الحواس ولكن لم قلتم اذا امتنع ذلك في بعض الحواس
 يمتنع في بعض واي بعد في ان يفترق حكم الحواس من وجه
 الادراك مع اشتراكها وانها جسمانية كما اختلف البصر واللمس
 في ان اللمس لا يفيد الادراك الا باتصال الملموس بالآلة اللامسة
 وكذا الذوق ويخالف البصر فانه يشترط فيه الاتصال حتى لو طبق
 اجفانه لم يبرهن الحفن لانه لم يبعد عنه والاختلاف لا يوجب
 الاختلاف في الحاجة الى الجسم ولا يبعد ان يكون في الحواس الجسمانية
 ما يسمى عقلاً ويخالف سائر ما في انها تدرك نفسها دليل سادس
 قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة جسمانية كما لا يصر ما ادرك الله
 كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى الله
 فدل انه ليس آلة ولا محلا والاما ادركه **والاعتراض على هذا**
 الاعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله

ولكن حواله على العادة او نقول لم يستحيل ان تفترق الحواس
 في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم
 قلتم انما هو قائم بنفسه يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله
 ولم يلزم ان يحكم من جزء معين على كل مرسل وما عرف بطلا لا انفا
 وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئي او جزئيات كثيرة على كل حتى
 مثله بما اذا قل الانسان ان كل حيوان فانه يحرك فكة الأسفل
 عند المضغ لانا استقرينا الحيوانات كلها فربما ما كذلك فيكون
 ذلك لغفلته على التمساح فانه يحرك فكة الأعلى وهو لا يستقر
 الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم في كوا على الكلبة
 فعمل للعقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من
 سائر الحيوانات فيكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة
 الى ما يدرك محلهما والى ما لا يدرك الا باتصال كالذوق واللمس
 فاذا كره ايضا ان اورت لنا فلا يورث يقينا موثوقا به **فان قيل**
 لسانا نقول على مجرد الاستقراء للحواس بل نقول على البرهان
 ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس الانسان لكان لا يغرب
 عنه ادراكها حتى لا يخلو اعين ان يعقلها جميعا كما انه لا يخلو اعين ادراك
 نفسه فان احدها لا تغرب ذاته عن ذاته بل يكون متبينا لنفسه في
 نفسه ابدأ الانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشأ
 بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يقتقد وجودهما فان كانت

كما انقسم الى ما يدرك من غير ما تدرك
 والى ما لا يدرك الا بالتمساح

العقل حالاً في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابداً ولا يدركه كما
ابداً وليس واحد من الامرين بصحيح بل يعقلها حالة ولا يعقل
حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحال في محل ادراك
المحل لنسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى
الحلول فيه فليدركه ابداً فان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي
ان لا يدرك ابداً اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه
لما كان يعقل نفسه عقل نفسه ابداً ولم يعقل عنه بحال قلنا
الانسان ما دام يشعر بنفسه ولا يفعل عنه فانه يشعر بحسبه
وحشته نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكن يثبت
نفسه جسماً حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي
ذكره لا يناسب البيت والثوب فاثباته لاصل الجسم ملازم له
وعقلته عن شكله واسمه كعقلته عن محل الشم وانما زائدات
في مقدم الدماغ مشبهتان لحلمتي الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
الرائحة بجسم ولكن محل الادراك لا يشكل له ولا يتعين وان كان يدرك
انه الى الرأس اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان
بنفسه ويعلم انه هويته التي بها قرابة الى قلبه ومصدره اقرب منه
الى رجليه فانه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ولا يقدر على تقييد
نفسه باقياً مع عدم القلب فما ذكره من انه يفعل عن الجسم
تارة وتارة لا يفعل عنه ليس كذلك دليل سابق فلو القوى

الذات

ما ليس بحاصل لم يعقل منه مع انه الواضع وانه المختار في
تفصيل الوضع فاذا لم يمكن وضع بشهوتنا ولم يعقل فكيف
نعقله في الايجابات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات
فما يحصل بقصدنا لا ينأخر عن القصد مع وجود القصد اليه
الامانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل
تاخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف
في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم
يتحدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدر حال الفعل فان
كانت الادارة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا
تصور تاخر المقصود الامانع ولا يتصور بعدم القصد فلا
يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغدا الا بطريق العزم وان
كانت الادارة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافياً
في وقوع العزم بل لابد من تجدد انبعاث قصدى عند
الانجاء وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال فان
ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم
حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب
او تسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى ان وجود
الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر من شرطه مع ذلك تاخر
الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتفع الوهم الى اولها بل الى

سنين لا ينقضي شئ منها ثم انقلب الموجب موجود ابغثة
 من غير امر تجدد و شرط تحقق وهو محال في نفسه **الجواب**
 ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شئ اى شئ
 كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم في المنطق
 تعرفون الألف بين هذين الحدين بمجاوِسط وهو الطريق
 النظري فلا بد من اظهره وان ادعيتكم معرفة ذلك ضرورة
 فكيف لم يشارككم في معرفته محالوكم والفرقة المقتدة
 لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصرها
 عدد ولا شك انهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة
 فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة
 ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد المجرد والتمثيل
 بغيرها وارادتنا وهو فاسد ولا نصا هي الارادة القديمة
 المقصود بالحادثه واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان
فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام
 شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل
قلت ما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم اننا
 بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة
 عالمة بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاتها ومن
 غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم

مع تعدد العلوم محال وهذا مذهبكم في حوائله وهو بالنسبة
 اليها والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس
 العلم القديم بالاحداث فطائفة منكم استشروا له احالة
 هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفسه فهو العاقل وهو المعقول
 وهو العقل والكل واحد فلو قل قائل اتحاد العاقل والعقل
 والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير ان صانع
 العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة فالقديم اذا لا يعلم
 الانفسه تعالى الله عن قولكم وعن قول جميع الزانقين
 علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه البتة بل لا يتجاوز الزمان
 هذه المسئلة فنقول بتم تنكرون على خصومكم اذ
 قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك
 لانهاية لاعدادها ولا حصص لاحادها مع ان لها سدا
 ورديا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك
 زحل يدور في ثلاثين سنة فيكون ادوار زحل ثلث
 عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف نصف سدس
 ادوار الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا
 نهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لا نهاية
 لاعداد دورات الكواكب الثابتة التي تدور في ستة وثلاثين
 الف سنة مرة واحدة كما لا نهاية للحركة المشرقية التي

للشمس في اليوم واللييلة مرة فلو قل قائل هذا ما يعلم
 استحالة ضرورة فبماذا تنفصلون عن قوله بل لو قل
 قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع وتر
 جميعا ولا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه ضرورة وان قلتم
 شفع فالشفع بصير وتر او واحد فكيف اعوز ما لا نهاية
 له واحد فان قلتم وتر فالوتر بصير بواحد شفعا فكيف
 اعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول
 بأنه ليس بوتر ولا شفع **فان قيل** انما يوصف بالشفع
 والوتر المتناهي وما لا يتناهي لا يوصف به **قلت** جملة
 مركبة من احاد لها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف
 بشفع ولا وتر يعلم بطلانه ضرورة من غير نظرفيم ينفصلون
 عن هذا **فان قيل** محل الغلط في قولكم انه جملة مركبة من
 احاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقضى
 واما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات
 حاضرة ولا موجود ههنا **قلت** العدد ينقسم الى الشفع
 والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجوا
 باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمانا ان نعتقد
 انه لا يخلو عن كونه شفعا او وتر او سواء قدرتها معدومة
 او موجودة فان الغدمت بعد الموجود لم تغير هذه القضية

على انا نقول له لا يستحيل على اضلكم موجودات
 حاضرة هي احاد متفارقة بالوصف ولا نهاية لها وهي
 نفوس الادميين المفارقة للأبدان بالموت فهي موجوات
 لا توصف بالشفع ولا بالوتر فم تنكرون على من يقول
 بطلان هذا يعلم ضرورة كما ارحيتم بطلان تعلق الارادة
 القديمة بالأحداث ضرورة وهذا الراي في النفوس هو
 الذي اختاره ابن سينا واعلمه مذهب ارسطاطليس **فان**
قيل الصحيح راى افلاطون وهوان النفس قديمة وهي
 واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى
 اصلها واتحدت **قلت** فهذا اقيح واشنع واولى بان يعتقد
 مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو
 او غيره فان كانت عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد
 يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه
 لساويا في العلوم التي هي صفة ذاتية للنفوس داخلية مع
 النفوس في كل اضافة فان قلتم انه غيره وانما انقسم بالتعلق
 بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس عظم في الحجم وكتبة
 مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل
 القابل الآفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم
 وكتبة كما البحر ينقسم بالجدا اول والاينار ثم يعود الى البحر فاما

ما لا كية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم
لم يعجزوا خصومهم عن معتقدتهم في تعلق الارادة القديمة
بالاحداث الابدعوى الضرورة وانهم لا ينفصلون عن من
يدعى الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدتهم
وهذا لا يخرج عنه **فان قيل** فهذا ينقلب عليكم في ان الله
تعالى قبل خلق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة
وسنتين ولا نهاية لقدرة فكان صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة
الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود الباري متناهي الاول وان قلتم غير متناهية فقد
انقضت مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها **قلت** كالمدة
والزمان مخلوقان عندنا وسنتين حقيقة الجواب عن هذا في
الانفصال على دليلهم الثاني **فان قيل** بهم تنكرون على من
ينترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه اخر وهي ان الاوقات
متساوية في جواز تعلق الارادة بها فالذي ميز وقتا معينا
على ما بعده وعن ما قبله وليس محالا ان يكون التقدم والتأخر
محالا بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون
يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله
البياض فلم تعلق الارادة القديمة بالبياض دون السواد
وما الذي ميز احد الممكنين عن الاخر في تعلق الارادة به

وبالضرورة

وبالضرورة تعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا بمخصص ولو
جاز ذلك لجاز ان يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن
العدم ويتخصص جانب الوجود المائل بجانب العدم في الامكان
بغير مخصص فان قلتم ان الارادة خصت بالسؤال على
اختصاص الارادة وانما لم اختصت وان قلتم القديم لا يقال
له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب طائفة وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق باحد
الممكنين فعاية المستبعد ان يقال العالم مخصوص بهيئة
مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة اخرى بدلا عنها فيقال
وقع كذلك اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت
وهيئة دون هيئة اتفاقا وان قلتم ان هذا السؤال غير لازم
لان واد على كل ما يريد وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل
هذا السؤال لازم لان عائد **فيل** وقت وملازم لمخالفتنا
على كل تقدير قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف
الذي وجد في المكان الذي وجد بالارادة والارادة صفة من
شأنها تتميز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شأنها لوقع الاتفاق
بالقدرة ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن
بد من مخصص يخص الشيء عن مثله ففيل للقديم واد القدرة
صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله **فقول القائل** لم اختصت

الأرادة بأحد المتلين **كقول القائل** لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم
 على ما هو عليه فيقال لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها
 وشأنها تميز الشيء عن مثله **فان قيل** اثبات صفة شأنها
 تميز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه
 مثلا معناه انه لا يتميز له وكونه مميزا معناه انه ليس مثالا له
 ولا ينبغي ان نطن ان السوارين في محلين متماثلان من كل وجه
 لأن هذا في محل وذلك في محل آخر وهذا يوجب التمييز ولا
 السوادان في وقتين في محل واحد متماثلان مطلقا لأن هذا
 فارق ذلك في الوقت فكيف يساوي من كل وجه وإذا قلنا
 السوادان متماثلان حينئذ في السوارية مضافا اليه على
 الخصوص لأعلى الإطلاق والأفلو اتخذ المحل والزمان ولم يبق
 تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أنينية أصلا فتتفق
 من هذا ان لفظ الإرادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور منا
 ان نميز بالإرادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العاقلان
 قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه
 لم يكن أحدهما يأخذ أحدهما بل إنما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب
 الى جانب يمينه ان كانت عادة تحريك اليمين اوسببا من هذه
 الأسباب اما حفي واما جلي والا فلا يتصور تمييز الشيء عن
 مثله بحال والأعراض من وجهين الأول ان قولكم ان هذا

لا يتصور عرفته ضرورة او تظرو ولا يمكن دعوى واحد منهما
 وتمثيلكم ارادتنا مقايضة فاسدة تضاهي المقايضة في
 العلم وعلم الله يفارق علمنا في امور كثيرة فلم تبعد المفارقة في
 الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العلم
 ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لا نعقله
 في حقا قيل هذا عمل توهمك واما ادلة العقل فقد ساقنا
 العقل الى التصديق بذلك فم تنكرون على من يقول
 دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز
 الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس باسم آخر
 فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع والا
 فالارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في
 حق الله وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقا
 لا نسلم ان ذلك غير مقصود فاننا نفرض ثمرتين متساويتين
 بين يدي المتشوق اليهما العاقر عن تناولهما جميعا فانه يأخذ
 احدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل
 ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن او القرب او
 تيسر لاخذ فاننا نقدر على فرض انفساء ويبقى مكان الأخذ
 فانتهم بين امرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة
 الى اغراضه فقط فهو حقا وقدره ممكن واما ان قلتم التساوي

اذا فرض بقى الرجل المشوق ابد امتحيرا ينظر اليه فلا يأخذ
 احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو
 ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا او
 غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنها
 تخصيص الشيء عن مثله الوجه الثاني في الاعتراض هو ان نقول
 انتم في مدعيكم ما استقيمت عن تخصيص الشيء عن مثله
 فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئات مخصوصة
 مماثل نقائصها فلم يختص ببعض الوجوه واستحالة تمييز
 الشيء عن مثله في العقل او في الزوم يا طبع اوبا لضرورة لا
 يختلف فان قلتم ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه
 الذي وجد فان العالم لو كان اصغرا واصكبرا ما هو الا ان
 عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك
 وعدد الكواكب وزعمتم ان الكبير يفارق الصغير والكثير
 يفارق القليل فيما يراهم فليست مماثلة بل هي
 مختلفة الا ان القوة البشرية تضعف عن درك وجوه
 الحكمة في مقاديرها ونفاصيلها وانما تدرك الحكمة في
 بعضها كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار
 والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدركها
 فيها ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يتميز الشيء عن خلافه

٤٤
 لتعلق نظام الأثرية واما الأوقات فتشابهة قطعاً بالنسبة
 الى الاسكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعدما
 خلق او قبله بل خلقه لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم
 بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضتكم بمثله في
 الاحوال اذ قل قائلون خلقه في الوقت الذي كان الاصلح
 المخلق فيه لكنا لا نقصر على هذه المقابلة بل نفرض على اصلكم
 تخصيصا في موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلافا احدهما
 اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب في الحركة
 عن المنطقة اما القطب فيبيان ان السماء ككرة متحركة على
 قطبين كأنها ثابتان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها
 بسيطة لاسيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير
 مكوكب اصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول
 ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية لها عندهم
 الا ويتصور ان يكون هو القطب فلم تعين نقطة الشمال
 والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا
 بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على
 المنطقة فان كان في مقدار اصكبر السماء وشكله حكمة
 فما الذي ميز محل القطب عن غير حتى تعين لكونه قطبا دون
 سائر الاجزاء والنقطة وجميع النقط متماثلة وجميع اجزاء

الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه **فان قيل** لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه او ما يفرض اطلاقا عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعا من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت الموضع فلعل ذلك الموضع كان اولي بان يكون ثابت الموضع من غير **قلت** في هذا تصريح بتفاوت اجزا الكرة الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف امثلكم اذا اصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرى الشكل انه بسيط الطبيعة متشابه لا تفاوت فيه وابسط الاشكال الكرة فالتربيع والتسد ليس وغيرها يقتضي خروج الزوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بامر زائد على الطبع البسيط ولكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذا سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية ام لا فان قالوا نعم فلم اختفت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا يقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل للصورة متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية

لا يستحقها

لا يستحقها ذلك الموضع بمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سما فانه هذا المعنى يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون تخصيصه بتحكم او بصفة من سائر اختصاصات الشيء عن مثله والافكا يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم بخصوصهم ان يقولوا ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي صار لاجله ثبوت الموضع الاول به من تبدل الموضع متساوية وهذا لا يخرج منه الالزام الثاني تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات ما سبقتها وتساوي الجهات كتساوي الاوقات من غير فرق **فان قيل** لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت اوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتسليط والتسد ليس والمقارنة وغيرها ولكن الكل على وضع واحد لا يختلف قط وهذه المناسبات مبداء الحوادث في العالم **قلت** لسنا نلزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته من مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية

دورية

وبعد كونها متقابلة متساوية فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها
فان قالوا الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان
قلت هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم
 يتضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن زعموا انه يعلم تشابه
 الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور
 فردها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والامضاء
 والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة
 تتعلق بها فاساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه جاز
 خصوصهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا *
الاعتراض الثاني على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث
 حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم
 حوادث ولها اسباب فان قلتم الحوادث استندت الى حوادث
 الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقدا قلا ولو كان
 ذلك ممكنا لاستغنيت عن الاعتراف بالصانع واشياء واجب
 الوجود وهو مستند للممكنات واذ كانت الحوادث لها طرف
 ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا
 بدا اذا على اصلهم من تجويز حدوث حادث من قديم **فان قيل**
 نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اي حادث كان بل نبعد
 صدور حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة

الحدوث

الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حضور وقت
 ولا لالة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من اسباب
 فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز ان يصدر عنه عند
 حدوث شئ بسبب من استعداد المحل القابل وحضور الوقت
 الموافق وما يجري هذا المجرى **قلت** فالسؤال في حصول
 الاستعداد وحضور الوقت وكما يتحدد قائم فاما ان يتسلسل
 الى غير نهاية واما ان ينتهي الى قديم يكون اول حادث
 منه **فان قيل** المواد القابلة للصدور والاعراض والكيفيات
 ليس شئ منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الاول
 اعني الحركة الدورية وما يتحدد من الاوصاف المتنا
 لها من التثليث والتسديس والتربيع وهي لنسبة بعض
 اجزاء الفلك والكواكب الى بعض وبعضها نسبة الى الارض
 كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع
 والبعد عن الارض يكون الكواكب في الاوج والقرب بكونها
 في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب
 وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجبها
 الحركة الدورية واما الحوادث فيما يجويز معقر فلك الشمس
 وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج او
 افتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث

مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالاخرة ينتهي
 مبادئ اسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب
 بعضها الى بعض ونسبتها الى الارض فيخرج من مجموع ذلك
 ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها
 وحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حية
 ناذلة منزلة نفوسها بالنسبة الى ابدانها ونفوسها قد يمكة
 فلا جرم الحركة الدورية التي هي موجبتها ايضا قديمة ولما
 كانت احوال النفوس لكونها قديمة تشابه احوال الحركات
 كانت دائمة ابدافا لا يتصور ان يصدر الحوادث من قد بر
 الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجهه فان
 دائم ابدافا وتشبه الحوادث من وجهه فان كل جزئ فرض منه كان
 حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واصنافه
 منبذ الحوادث من حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادرة عن
 نفس ازلية فان كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية
 وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة **قلت**
 هذا التويل لا يفيدكم فان الحركة الدورية التي هي المستند
 حادث او قديمة فان كان قديما كيف مبادى مبادى لاول الحوادث
 وان كانت حادثا افقرت الى حادث اخر ويتسلسل وقولكم
 ان من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت

متجدد اي هو ثابت التجدد ومتجدد الثبوت فنقول اهو مبداء
 الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان
 كان من حيث انه ثابت فكيف صدف من ثابت متشابه الاحوال
 شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد
 فاسبب تجديده في نفسه فيحتاج الى سبب اخر ويتسلسل
 فلذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج عن هذا الالزام نوع
 احتيال سفورده في بعض المسائل بعد هذه كيلا يطول
 كلام هذه المسئلة بان شعاب شجون الكلام وفنوته على انا
 سنبين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدأ الحوادث
 وان جميع الحوادث مختزعة لله ابتداء من غير واسطة
 ونبتل ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار
 حركة نفسية كحركاتنا دليل ثاني لهدى المسئلة زعموا
 ان القائل بان العالم عن الله متأخر والله متقدم عليه
 ليس يخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كقدم
 الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه
 في الوجود الزماني او كقدم العلة على المعلول مثل تقدم
 حركة الشمس على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة
 الحاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في
 الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل

محركة الشخص وتحرك الماء تحرك اليد في الماء ولا يقال تحرك
الشخص تحرك الظل وتحرك اليد تحرك الماء وان كانت متساوية
فان اريد يتقدم الباري على العالم هذا الزم ان يكونا حادثين
او قد يمين واستحالة ان يكون احدهما قديما والاخر حادثا وان
اريد به ان الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل
بالزمان فاذا قيل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه
معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله سابقا
بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول
فاذا قيل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا حيلة يستحيل
القول بمحدث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عبارة
عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي
يدوم الزمان بدوم حركته **الاعتراض** هو ان يقال الزمان
حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ونعني بقولنا
ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان
ومعه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري
وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود
ذاتين فقط فنعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم
كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى متساويين كانا وعيسى
معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود

الذاتين

الذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير ثلث وان كانت
الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى غلط الاوهام
فان قيل لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود
الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل
كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح ان يقول كان
الله ولا عالم بل الصحيح ان يقول يكون الله ولا عالم ونقول
للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ
ليس ينوب احدهما من باب الآخر فلنبين عما يرجع اليه
الفرق ولا شك في انهما لا يفتريان في وجود الذات ولا في
عدم العالم بل في معنى ثالث فاننا اذا قلنا لعدم العالم في
المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كانت
انما يقال على ما مضى فدل على ان تحت لفظ كان مفهوم
ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره
هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فيا لضرورة يلزم ان
يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم
قلت المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات
والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالامتنان
التي بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا
لنا بعد ذلك وجود انانيا لكانا بعد ذلك نقول كان الله

ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم
 الثاني الذي هو بعد الوجودي واية ان هذه نسبة ان
 ان المستقبل بعينه يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه
 بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا
 الامع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه
 يظن انه شئ محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم
 عن ان يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح
 له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما صلا واما خلا ولا
 قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد بعده منه كل الوهم
 عن الازعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل
 هو وجود محقق ففرع عن قبوله وكما جاز ان يكون الوهم في
 تقديره فوق العالم خلا هو بعد لا نهاية له محيطا محيطا
 بدليل ما بعده وبين خطأ انه يقال له الخ لا ليس مفهوما
 في نفسه فاما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه اقطاره فاذا
 كان الجسم متناهي كان البعد الذي هو تابع له متناهي
 فانقطع الملا والخل لا غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس
 وراء العالم لا خلا ولا مالا وان كان الوهم لا يذعن لقبوله
 فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني
 تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم

لعله مخطئا برئيل ما بعده
 ٥١

وكما ان قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم منع من اثبات
 بعد وراه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع
 من تقدير بعد زمان وراه وان كان الوهم متشبها بخياله
 وتقديره ولا يرعوى عنه اذا لفرق بين البعد الزماني
 الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين
 البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق
 وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل
 ليس قبله قبل محققا لآخيل وهي كما في الفوق وهذا لازم
 فليسا مثل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم عالم لا خلا
 ولا مالا **فان قيل** هذه الموازنة غير موجهة لان العالم ليس
 له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للمسكون فوق ولا تحت
 بل انه سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والآخرى
 تحتك من حيث انها تلي رجلك فهو اسم محدود له بالاضافة
 اليك والجهة التي تحت بالاضافة اليك فوق بالاضافة الى
 غيرك اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا
 يحازي اخمص قدمه اخمص قدمك بل الجهة التي تقدرها
 فوقك من اجزاء السماء من اراها هو بعينه تحت الارض وما هو
 تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة واما الاول
 لوجود العالم لا يتصور ان يتقلب اخرا وهو كما لو قدرنا

خشبة احد طرفيها غليظ والاخر دقيق واصطلمنا على ان
نسب اسم الجمة التي على الدقيق فوق الى حيث ينتهي والجانب
الاخر تحت الم يظهر بهذا اختلاف ذاتي في اجزاء العالم بل هي
اسامي مختلفة قيامها بهذه الخشبة لو عكس وضعها
انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة
اليك لا يختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم
على العالم والنهاية الاولى لوجوده ذاتي لا يتصور ان يتبدل
فيصير اخر ولا العدم المتأخر عند انقضاء العالم الذي هو عدم
لاحق يتصور ان يصير سابقا فظرفا نهاية وجود العالم الذي
احدهما اول والثاني اخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل
فيه بتبدل الاضافات اليه بخلاف الفوق والتحت فاذا
امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنهم ان يقولوا
ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا
معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد **قلت** لا فرق
فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل بقدر الى اللفظ
الوراء والناحية ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم
شي من ملا او خلا فسيقولون ليس وراء العالم لا خلا ولا
ملا وان عنيت بالخارج سطحه الاعلى فله خارج فان عنيت
غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل الناهل لوجود العالم

فإن

قبل قلنا ان عنيت به هل لوجود العالم بداية اي طرف منه
ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على ما ويل ان الطرف
المكتشف والمنقطع السطح وان عنيت بقبل شيئا اخر فلا
قبل للعالم كما اننا اذا عني بخارج العالم شيئا اخر سوى السطح
قيل لا خارج للعالم فان قلتم لا يعقل مبتدا وجود لا قبل له
فيقال ولا يعقل منتهى وجود من الجسم لا خارج له فان
قلت خارجه السطح الذي هو منقطعه لا غير قلنا قبله بداية
وجوده الذي طرفه لا غير بقى ان نقول ان لله وجودا ولا
عالم معه وهذا القدر ايضا لا يوجب اثبات شي اخر فالدلي
يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان
فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يدعي وهمه لتقدير
حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما ادعينا وهما التقدير
قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم
على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن
وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد منتهى الجسم
ومن لا يعتقد كل واحد بقى عن تقدير جسم ليس وراه
لا خلا ولا ملا بل لا بدعنا وهمه لقبول ذلك ولكن صريح
العقل اذا لم يمنع وجود جسم منتهى بحكم الدليل لا يلتفت
الى الوهم فكذلك صريح العقل لا يمنع وجود مفتحا ليس

تقدير او فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم

قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يكتفى اليه لان الوهم لم يالف
 جسم متناهيا الا ومجنيه جسم اخر او تخيله خلا لم يتمكن
 من ذلك في الغائب فكذلك لم يالف في الوهم حادثا الا بعد
 شيء اخر فكل عن تقدير حادث ليس له قيل هو شيء موجود
 فلا تقصى فهذا سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه
 المعارضة والله ولي التوفيق **صفة ثانية لهم في الزمان قدم**
الزمان قالوا الاشك في ان الله تعالى عنكم كان قادرا على ان
 يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة وما لا نهاية
 له وان هذه التقديرات متفاوتة في القدر والكمية فلا بد
 من اثبات شيء قبل وجود العالم مدد بعضه امد واطول
 من البعض وان قلتم لا يمكن اطلاق لفظ السنين الا بعد
 حلول الفلك ودوره فلنترك لفظ السنين ولنورد صيغة
 اخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من اول وجوده قد دار
 فلكه الى الان بالالف دورة مثلا فهل كان الله قادرا على
 ان يخلق قبله عالما ثانيا مثله بحيث ينتهي الى زماننا هذا
 بالالف ومائة دورة فان قلتم لا فكان انقلب القديم من الفجر
 الى القدرة او العالم من الاستحالة الى الامكان وان قلتم نعم
 ولا بد منه فهل كان يقدر على ان يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي
 الى زماننا بالالف ومائتين دورة فلا بد من نعم فنقول هذا

العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وكان ينتهي
 اليها بالالف ومائتي دورة والاخر بالالف ومائة فهل هما مستويا
 في مسافة الحركة وسرعتها فان قلتم نعم فهو محال اذ يستحيل
 ان يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت
 واحد والاعلام متفاوتة وان قلتم ان العالم الثالث الذي
 ينتهي اليها بالالف ومائتي دورة لا بد وان يخلقه قبله بمقدار
 يساوي المقدار الذي يقدم العالم الثاني على الاول وسميناه
 اولا لانه اقرب الى وهما اذا ارتقيا من وقتنا اليه بالتقدير
 فيكون قدرا مكان هو ضعف مكان اخر ولا بد من امكان
 اخر وهو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار المكمل الذي بعضه
 اطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست
 هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير
 والصفة عدم العالم اذ المدم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير
 مختلفة والكمية صفة فيستدعي اذا الكمية وليس ذلك الا
 الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدرا الحركة فاذا قيل
 العالم عندكم شيء وكميته متفاوتة وهو الزمان فقل العالم
 عندكم زمان **الاعتراض** ان كل هذا من عمل الوهم واقر بطريق
 في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فاننا نقول هل كان في قدرة
 الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع

فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة اذرع
فكذلك يرتفع الامر الى غير نهاية ونقول في هذا اثبات
بعد وراة العالم له مقدار وكية اذ الاكبر بذراعين ما كان
يشغل ما يشغله الاكبر بذراع فوراة العالم بحكم هذا كية
تستدعي ذاكية وهو الجسم او الخلا فوراة العالم خلا او ملا
فالجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على ان يخلق كرة
العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين
تفاوت فيما يقضى من الملا والشغل للأحيان اذ الملا المنتفى
عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع فيكون
الخلا مقدارا والخلا ليس بشئ فكيف يكون مقدارا **وجوابا**
في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراة وجود العالم
ولا فرق **فان قيل** نحن لا نقول ان ما ليس بممكن فهو مقدور
وكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس بممكن فلا
يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة اوجه احدها
ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم اكبر مما هو
عليه او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين
السواد والبياض والوجود والعدم والمتنع هو الجمع بين
النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو متحكم فاسد بارد
ان اذ كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا

اصغر

اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن
عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع الصانع ونفى
سبب هو سبب الانساب وليس هذا مذهبكم الثالث
هو ان هذا الغائب لا يعجز الخصم عن مقابله بمثله فنقول انه
لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان
من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم فقد استقل القديم من القدر
الى العجز قلنا لا لان الوجود ان لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا
وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم
انه كيف كان متنعافضا وممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون
متنعاف في حال ممكن في حال وان قلتم الاحوال متساوية قيل
لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكن
او اكبر منه او اصغر بمقدار اخر متنعاف فان لم يستحيل
ذلك لم يستحيل هذا فهذه طريقة المفاومة والتحقيق في الجواب
ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وان المسلم ان
الله قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابد الوارد وليس في هذا
القدر ما يوجب اثبات زمان مستد الا ان يضيف الوهم
بتلبسه اليه شيئا اخر **دليل ثالث لهم على قدم العالم**
تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل
ان يكون متنعافا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اى لم

بزل ثابتاً ولم يزل العالم ممكناً وجوده اذ لا حال من الأحوال
 يمكن ان يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود فاذا كان
 الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى
 قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالاً وجوده فاذا كان ممكناً
 وجوده ابد البطل قولنا انه ممكن وجوده ابد وان بطل قولنا
 انه ممكن وجوده ابد بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل
 قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح
 ان له اولاً كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم
 يكن العالم فيه ممكناً ولا كان الله عليه قادر **الاعتراض**
 ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت
 الا ويتصور احداً فيه واذا قدر موجوداً ابد لم يكن حادثاً
 فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافة وهذا القول في المكان
 وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو عليه او خلق جسم فوق
 العالم ممكن وكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك
 وجوده مطلق لا نهاية له غير ممكن فكذلك حدوث لا ينتهي
 طرفه غير ممكن بل كما يقال الملائكة جسم متناهى السطح ولكن لا
 تتعين مقاديره في الصغر والكبر فكذلك الممكن الحدوث
 ومبادئ الوجود لا يتعين في التقدم والتأخر واضل كونه
 حادثاً متعين فانه الممكن لا غير **دليل رابع لهم** وهو انه قالوا

ان العالم لا يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت

كل حادث فالمادة التي فيه تسبق اذ لا يستغنى الحادث عن
 مادة فلا تكون المادة حادثاً وانما الحادث الصور والاعراض
 والكيفيات على المواد وبيان ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو
 اما ان يكون ممكن الوجود او ممتنع الوجود او واجب الوجود
 ومحال ان يكون ممتنعاً لان الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال
 ان يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب لذاته لا يعدم
 قط فدل انه ممكن الوجود لذاته فاذا امكان الوجود حاصل
 له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له
 بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل الا المادة فبعضها
 اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة والسوا
 والبياض والحركة والسكون اي ممكن لها حدوث هذه
 الكيفيات وطريان هذه التغييرات فيكون الامكان وصفاً
 للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت
 لكان امكان وجودها سابقاً على وجودها وما كان الامكان
 قائماً بنفسه غير مضاف الى شئ مع انه وصف اضافي لا يعقل
 قائماً بنفسه ولا يمكن ان يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
 مقدوراً او كونه القديم عليه قادر الا ان لا نعريف كون الشئ
 مقدوراً الا بكونه ممكناً فنقول هو مقدور لانه ممكن وليس
 بمقدور لانه ليس بممكن فان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه

مقدور فكانا قلنا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور لانه
ليس بمقدور وهو تعريف الشئ بنفسه فدل ان كونه ممكنا
قضية اخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثابتة وهي
كونه مقدورا ويستحيل ان يرجع ذلك الى علم القديم بكونه
ممكنا فان العلم يستدعي معلوما فالامكان المعلوم غير العلم
لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس
الا المادة فكل حادث فقد سبقته مادة فلم تكن المادة الاولى
حادثه بحال **الاعتراض** ان يقال الامكان الذي ذكره يرجع
الى قضاء العقل وكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه
تقديره سميانه ممكنا وان امتنع سميانه مستحيل وان لم
يقدر على تقدير عدمه سميانه واجبا فذه قضاي عقلية
لا تحتاج الى موجود حتى يجعل وصفه بدليل ثلاثة امور
احدها ان الامكان لو استدعي شيئا موجودا يضاف اليه ويقال
ان امكانه لا يستدعي الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه
وليس للمتنع وجود في ذاته ولا مادة يطر عليها المحال حتى
يضاف الامتناع الى المادة والثاني ان السواد والبياض يقضي
العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فاذا كان هذا الامكان
مضافا الى الجسم الذي يطران عليه حتى يقال معناه ان هذا
الجسم ممكن ان يسود او ان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه

ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف
اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته اهو ممكن او واجب
او مستنوع ولا بد من القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية
بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان
والثالث ان نفوس الادميين عندهم جواهر قائمة بانفسها
ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة في مادة وهي حادثه على ما
اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها
وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع
الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم
الاشكال **فان قيل** رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا
معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان فالامكان معلوم وهو
غير العلم بل العلم محيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه
والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه
انتفى العلم فالعلم والمعلوم امران ثابتان احدهما تابع والاخر
متبوع ولو قدرنا اعراض العقل عن تقدير الامكان وغفلت
عنه لكانا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات ممكنات في
انفسها ولكن العقول غفلت عنها ولو عدت العقول والعقلا
لبقى الامكان لا محالة واما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع
ايضا وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى المتن

الجمع بين الضدين فاذا كان المحل ابين كان متمنا عليه ان يسود
 مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة
 فعند ذلك يقال ضده متمنع عليه فيكون الامتناع وصفا متنا
 قائما بموضوع مضافا اليه واما الوجود فلا يخفى انه مضاف
 الى الوجود الواجب واما الثاني وهو كون السواد في نفسه
 ممكنا فقلط فانه ان اخذ مجرد ادون محل كله كان متمنا لا
 ممكنا واما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في جسم والجسم مهيأ
 لتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والافليس السواد نفس
 مفردة حتى يوصف بامكان واما الثالث وهو النفس فهي
 قديمة عند فريق ولكن ممكن لها التعلق بالابدان فلا يلزم
 على هذا ومن سلم حدوثه فقد اعتقد فريق منهم انه منطبع في
 المادة تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض
 المواضع فيكون في مادة ومكانها يضاف الى مادتها وعلى
 مذهب من سلم انها حادثه وليست منطبعة فعناه ان المادة
 ممكن لها ان يديرها نفس باطقة فيكون الامكان السابق
 على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم ينطبع فيها فلا علاقة
 معها اذ هو المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها
 لهذا الطريق **والجواب** ان رد الامكان والوجود والامتناع
 الى قضاياء عقلية صحيح وما ذكرته من ان معنى قضاياء العقل

٥٥
 علمه والعلم يستدعي معلوما فنقول له معلوم كما ان اللونية
 والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي
 علوم لا يقال لامعلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان
 حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الازدهان
 لا في اعيان وانما الوجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي
 محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان تخرج العقل منها
 قضية مجردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور
 لون في الوجود ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الألوان
 وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي
 صورة وجودها في الازدهان لا في الاعيان فان لم يتم ما ذكرته
 واما قولهم لو قدر عدم العقلا او غفلتهم ما كان الامكان
 يتعدم فنقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي
 الانجاس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا
 قضية لها في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين
 البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذلك القول
 في الامكان والالزام واقع ومقصودنا ما رتبنا قضائهم
 واما العذر عن الامتناع بانه مضاف الى المادة الموصوفة
 بالشيء اذ كان يتمنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود
 شريك الله محال وليس ثم عادة يضاف اليها الامتناع فان

زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله بذاته وتوحد
 واجب والافراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب على احدكم
 فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده
 عن التظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو مضافته اليه
 قلنا فعنى الامكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله عنها ليس
 كانه انفراده عن التظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة
 غير واجب فيتكلف اضافة الامكان اليه بهذه الجميلة كما
 تكلفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب
 ثم باضافة الانفراد اليه بنعت الوجود واما العذر عن السواد
 والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردة ان عني برفي الوجو
 فتعلم ان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد
 الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس
 الحادثة فان لها ذات منفردة وامكانا سابقا على الحدوث
 وليس ثم ما يضاف اليه قولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها
 النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيت بهذا فلا يبعد ان
 يقال معنى امكان الحادث ان القادر عليها ممكن في حقه ان
 يحدثها فيكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعاً فيه
 كما انه اضافة الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين
 النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذ الم يكن انطباع

فان انفارده عن النظر واجب

في الموضوعين

في الموضوعين **فان قيل** فقد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة
 الاشكالات بالاشكالات ولم يحتل ما اوردوه من الاشكالات
قلنا المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال
 في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب
 الا تكذيب مذهبهم والتغيير في وجوه ادلتهم بما يستبين
 تماهاتهم ولم يطوف الذب عن مذهب معين فلم يخرج لذلك
 عن مقصود الكتاب ولم يستقصى القول في الادلة الدالة على
 الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات
 المذهب الحق فنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان
 ساعد التوفيق ان شاء الله تعالى ونسبته قواعد العقائد
 ونعني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم والله
 الموفق لما يرضيه **مسألة** في ابطال قولهم في ابدية العالم
 والزمان والحركة ليعلم ان هذه المسئلة فرغ الاولى فان
 العالم عندهم كما انه اذلي لا بدية له لوجوده فهو ابدى لا نهاية
 لاخره ولا يتصور فناؤه وفساده بل لم تزل كذلك ولا يزال
 ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرتها في الازلية جارية في
 الابدية فاعتراض كالا اعتراض من غير فرق فانهم يقولون ان
 العالم معلول علته اذلية ابدية فكان المعلول مع العلة ويقولون
 ان لم يتغير العلة ولم يتغير المعلول وعليه بنوا منع الحدوث



وهو بعينه جارفاً لانتقطاع وهذا مسلّمكم الأول ومسلّمكم
 الثاني ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون
 له بعد فقيه اثبات زمان ومسلّمكم الثالث ان امكان الوجود
 لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان
 الا ان هذا الدليل لا يقوى فانا نخل ان يكون اذلياً ولا نخل ان
 يكون ابدياً لو ابقاء الله ابدًا اذ ليس من ضرورة الحادث
 ان يكون له اخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثاً وان يكون
 له اول ولم يوجب ان يكون للعالم لاحالة اخر الا ابو الهذيل
 العلاف فانه قل كما يستحيل في الماضي دورات لانها تير لها
 فكذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل المستقبل قط لا
 يدخل في الوجود لامتلاحقا ولامتساوقا فاذا بين لنا هذا
 قلنا لا نبعد بقاء العالم ابدًا من حيث العقل بل يجوز بقاءه
 او فناؤه فاما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشئ فلا تتعلق
 الطريقة بالمعقول واما مسلّمكم الرابع وهو جار لانهم يقولون
 اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذا الممكن لا يتقلب مستحيلا
 وهو وصف اضافي فيقتصر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة
 وكل مفتقر الى مادة ينعدم عنها فالمواد والاصول لا تنعدم وانما
 تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها والجواب عن الكل ما سبق
 وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين الاول

ما تمسك

ما تمسك به جالينوس اذ قل لو كان الشمس مثلاً يقبل
 الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارض اذا الدالة
 على مقدارها منه الالف سنين لا يدل الاعلى هذا المقدار
 فلما لم تذيل في هذه الامداد الطويلة دل انها لا تفسد الاعتراض
 عليه من وجوه الأول ان شكل هذا الدليل ان يقال
 ان كان الشمس فلا بد ان يلحقها ذبول لأن التالي محال
 فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم تقييد الشرط المتصل
 وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يضاف
 اليه شرط اخر وهو قوله ان كان يفسد فلا بد وان ترسل
 فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الان زيادة شرط وهو ان
 يقول ان كان يفسد فسادا ذيو لا فلا بد وان ترسل في طول
 المدة او بين انه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي
 المقدم ولا نسلم له انه لا يفسد الشئ الا بالذبول بل الذبول
 احد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشئ بفترة وهو
 على حال كماله الثاني انه لو سلم له هذا وان لا فساد الا بالذبول
 فمن اين عرف انه ليس يقربها الذبول واما التفاته الى
 الارصاد فحال لانها لا يعرف مقاديرها الا بالتقريب
 والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او مائة
 تقرب منه لو نقص منه مقدار خيال مثلاً لكان لا يتبين

للحس فلعلمها في الذبوك والى الآن قد نقص منها مقدار خيال
او اكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم
المناظرة لم يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب
مركبان من العناصر منه الفرد عندهم وهي قابلة للفساد
ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصان محسوسا فلعل
نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد نسبة ما
ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فذلك
ان دليله في غاية الفساد وقد عرضنا عن ايراد ادلة كثيرة
من هذا الجنس ليشتركها العقلاء واوردنا هذا الواحد
ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الادلة الاربعة
التي يحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق الدليل الثاني
لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا العالم لا يعدم جوهره
لان لا يعقل سبب معدوم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم فلا
بدان يكون سببا وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون ارادة
القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا للعالم ثم صار مريدا
فقد تغيرا ويؤدي الى ان لا يكون القديم وارادته على كلف
واحد في جميع الاحوال والمراد بتغير من عدم الى الوجود
من الوجود الى عدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث
بارادة قديمة تدل على استحالة عدم وتزيل هذا اشكالا

اخرا قوى من ذلك وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم
يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان لم يتغير في نفسه فلا بد ان يصير
فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا فانه لو بقي كما كان اذا لم
يكن له فعل والآن ايضا لا فعل له فاذا لم يفعل شيئا وليس
لشيء فكيف يكون العالم فعلا فاذا عدم العالم وتجدد له فعل
لم يكن فاذلك الفعل اهو وجود الفعل وهو محال اذا انقطع
الوجود او فعله عدم العالم والعدم ليس بشيء حتى يكون
فعلا فان اقل درجات الفعل ان يكون موجودا وعدم
العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعل الفاعل
واوجده الموجد ولاشكال هذا افترق المتكلمون في التقصي
عن هذا اربع فرق وكل فرق اقبح محالا اما المعتزلة فانهم
قالوا فعله الصادر منه موجود وهو الفناء بخلقه لا في
محل فيعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء المخاوف
بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء اخر فيبتسلسل الى غير نهاية
وهو فاسد من وجوه احدها ان الفناء ليس شيئا موجودا
معقولا حتى تقدر خلقه ثم ان كان موجودا فلم يعدم
بنفسه من غير معدوم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات
العالم وحل فيه فهو محال لان الحال يلاقي المحلول فيجتمعان
ولو في لحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان

خلق في العالم ولا محل في اين تضاد وجوده وجود العالم
ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على
اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احدث
فناء بعدم العالم كله لانها اذا لم تكن في محل كان نسبتها على
الكل على وتيرة واحدة **الفرقة الثانية** الكرامية حيث
قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه
في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك
الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به
موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحادث
ثم خروج عن الحقول اذ لا يعقل من اليجاد الوجود منسوب
الى ارادة وقدرة فانبات شئ اخر سوى الارادة والقدرة
ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذلك الاعدام **والفرقة**
الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تقضى بانفسها
ولا يتصور بقاءها لما تصور فناؤها لهذا المعنى واما الجواهر
فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء رازدة على وجودها
فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم لعدم المبقى وهو ايضا فاسد لما
فيه من منكرة المحسوس فان السواد لا يبقى والبياض كذلك
وانه متحدد الوجود والعقل ينبت عن هذا كما ينبت عن قول
القائل ان الجسم متحدد الوجود في كل حال والعقل القاضى بان

الشعر

الشعر الذي على رأس الانسان في يوم هو الشعر الذي كان
بالأسس لأمثله يقضى به في سواد الشعر ثم فيه اشكال اخر وهو
ان الباقي اذا بقي بقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك
البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء اخر ويتسلسل الى غيرتها
والفرقة الرابعة طائفة اخرى من الاشعرية اذ قالوا ان
الاعراض تقضى بانفسها واما الجواهر فانها تقضى لقطع الاكون
عنها بان لا يخلق الله فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا
ولا افتراقا يستحيل ان يبقى جسم لا ساكن ولا متحرك فينكسر
وكان فرقتي الاشعرية ما لوالا الى ان الاعدام ليس بفعل انما
هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت
هذه الطريق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا
لوقيل بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث
النفوس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب
مما ذكرناه وبالحجة عندهم كل قاعم بنفسه لا في محل
لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان حادثا او قدما
واذا قيل لهم منهما اضطرم النار تحت الماء انعدم الماء
قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخار اثم هو الهواء والمادة الاولى
وهي الهوى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت محلا
لصورة الماء وانما اختلفت الهوى صورة الماشية

وليت صورة الهوائية واذا اصاب الهواء به كشف
وانقلب ما لا ان مادة تجددت بل المواد مشتركة بين
العناصر وانما يتبدل عنها صورها والجواب ان ما ذكرتموه
من الاقسام وان امكن ان يذب عن كل واحد ان نبين ان
ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو
من جنسه ولكن لا نطول به ونقتصر على قسم واحد ونقول
بمتناكرون على من يقول اليجاد والاعدام بارادة القادر
واذا اراد الله اوجده واذا اراد اعدم وهذا معنى كونه قادرا
على الكمال وهو في الجملة بذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير
الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد ان يصدر منه فعل
فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم
يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه فان قلتم انه ليس
بشيء فكيف وقع وليس معنى صدور منه الا ان ما وقع معنا
الى قدرته فاذا عقل وقوعه له لا يعقل اضافته الى القدرة
واما الفرق بينكم وبين من يبطل طريان العدم اصلا
على الاغراض والصور ونقول العدم ليس بشيء فكيف
يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا يشك فان
العدم يصور طريانه على الاغراض فالموصوف بالطريان
معقول وقوعه يسمى شيئا ولم يسمى واصافة ذلك الواقع

صدور منه قلنا فهو ليس بشيء فليكن مح

المعقول

المعقول الى قدرة القادر ايضا معقولة فان قيل هذا انما يلزم
على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال ما الذي
طرأ وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاغراض
طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجردة
الذي ليس بشيء فكيف يوصف بالطريان فاذا ابيض الشمس
فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا يقول الطاري
عدم السواد وهذا فاسد رده من وجهين احدهما ان طريان
البياض هل يضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كبروا
المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن غير المتضمن ام عينه فان
قالوا عينه كان منافضا اذا الشيء لا ينضم نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا فبهم عرفت انه
متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا
فان قالوا نعم فذلك المضمن المعقول هو عدم السواد قديم
او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالوصف
بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا محدث
فهو محال لان قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان
كذبا فهو طار لا محالة فهذا الطاري معقول فيجوز ان يكون
منسوب الى قدرة القادر **الوجه الثاني** ان من الاعراض
ما ينعدم عندهم لا بقده فان الحركة لا ضد لها وانما المقابل

بينهما وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي يقابل
الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة
لم يطر اسكون هو ضده بل هو عدم محض وكذا الصفات التي
هي من قبيل الاستكمال كالنطباع اشباح المحسوسات في الطوبى
الجلدية من العين بل انطباع صورة العقولات في النفس
فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير ذوال ضده واذا عدم
كان معنى ذوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة
عن عدم محض قد طر في عقل وقوع عدم الطارى وما عقل
وقوعه بنفسه وان لم يكن شيا عقل لم ينسب الى قدرة القادر
فتبين بهذا انه مما يتصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفرق
الحال بين ان يكون الواقع عدما او وجودا **مسئلة** في بيان
تلييسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم
فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة
وقد اتفقت الفلاسفة سوى الدهرية على ان للعالم صانعا
وان الله هو صانع العالم وفاعله وان العالم صنعه وفعله وهذا
تلييس على اصله بل لا يتصور على مساق اصله ان يكون
العالم من صنع الله من ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في
الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي
في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون مريدا مختارا عالما بما يريد حتى

يكون فاعلا لما يريد والله تعالى عندهم ليس مريدا بل لا صفة له
اصلا وما يصدر عنه فيلزم منه لزوما ضروريا والثاني
ان العالم قديم والفعل هو الحادث والثالث ان الله تعالى
واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الا واحد
من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
ولتحقق وجه كل من هذه الالوجه الثلاثة مع خيالهم في دفعه
اما الاول فنقول ان الفاعل عبارة عن من يصدر عنه الفعل
مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم
ان العالم من الله كالمعلول من العلة يلزم لزوما ضروريا
لا يتصور من الله دفعة كل يوم الظل من الشخص والنور من
الشمس وليس هذا من الفعل في شئ بل من قال ان السراج
يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في
التجوز تجوزا خارجا من الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع
المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد
وهو ان الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب للضوء
والشمس سبب للنور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا صانعا مجرد
كونه سببا بل يكون سببا على وجه مخصوص وهو وقوع
الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل
الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجواد ليس بفاعل وانما

الفعل للحيوان لم ينكر في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللحجر فصل
 عندهم وهو الهوى بالتقل والميل الى المركز كما ان النار فصل
 وهو التسخين والمحاظ فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الفعل
 فان كل صادر منه وهو محال **فان قيل** كل موجود ليس
 واجبا الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما نسمى ذلك الشيء
 معقولا ونسب سببه فاعلا ولا ينال كان السبب فاعلا بالطبع
 او بالادارة كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا بالة او بغير الة
 بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالة والى ما يقع بغير الة
 فكذلك الفاعل هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع
 بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن قولنا بالطبع
 ضد لقولنا فعل ولا رفعا ونقصا له بل كان بيانا لنوع الفعل
 كما اذا قلنا فعل مباشرة بغير الة لم يكن نقصا بل كان تنويجا
 وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تكرار مثل قولنا حيوان
 انسان بل كان بيانا لنوع الفعل كقولنا فعل بالة ولو كان
 قولنا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من
 حيث انه فعل لكان قولنا فعل بالطبع متناقضا كقولنا فعل
 وما فعل قلنا هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى
 كل سبب يتأتى منه كائن فعلا ولا كل سبب منفولا ولو كان
 كذلك لما صح ان يقال الجهاد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه

من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجهاد فاعلا فبالاشارة
 كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال الحجر هوى لانه
 يريد المركز ويطلبه والطلب والارادة حقيقة لا يتصور الامع
 العلم بالمراد المطلوب ولا يتصور الامن الحيوان واما قولكم
 ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة
 غير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد
 مع العلم ومن يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تنقسم
 العلم بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبع ليس نقض
 الاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة ولكنه
 لا يسبق الى الفهم التناقض ولا يسد به نفور الطبع عنه لانه
 يسمى مجازا فانه لما كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا يسمى
 فاعلا مجازا واذا قلنا فعل بالاختيار فهو تكرار على التحقيق
 كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل
 وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم يفر النفس عن قوله
 فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازيا
 كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل
 النظر في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى
 يقال قل برأسه اى نعم لم يستعج ان يقول قل بلسانه ونظر
 بعينه ويكون بعينه معناه نفى احتمال المجاز فهذا زلة القدم

فليتبه لمحل اتحاد هؤلاء الأغبياء فان قيل تسمية الفاعل فاعلا
انما يعرف من اللغة والافتقد ظهر في العقل انما يكون سببا
للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع
النزاع في ان اسم الفعل على كلا القسمين حقيقة ام لا ولا سبيل
الى انكاره اذا العرب تقول ان النار تحرق والسيف يقطع
والشبح يبرد والسقونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروى
وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق تفعل
الاحتراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان قلتم ان كل
ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند **والجواب** ان كل
ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل
عليه انما لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما
ارادى اصناف العقل الفعل الى الارادة وكذا اللغة فان من
التي انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى
اذا قيل ما قتل الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل
على المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كون احدهما أصلا
وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المرید لغة وعرفا
وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقم
يتعاطى الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأنير النار بغير ارادة
سمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا لانواع من الاستعارة فدل ان

الفاعل

في قوله النار يبرد والسقونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروى وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق تفعل الاحتراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع فان قلتم ان كل ذلك مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة والدليل عليه انما لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين احدهما ارادى اصناف العقل الفعل الى الارادة وكذا اللغة فان من التي انسانا في النار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتل الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كون احدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المرید لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقم يتعاطى الجمع بينه وبين النار بالارادة وتأنير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لانواع من الاستعارة فدل ان

72
الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن الله مريدا عندهم
ولا يختار الفعل العالم لم يكن صانعا ولا فاعلا لا يحجاز فان
قيل نحن نصني بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل موجود
سواء وان العالم قوامه ولولا وجود الباري لما تصور وجود
العالم ولو قدر عدم الباري لانعدم الباري كما لو قدر عدم
الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعنيه بكونه فاعلا فان كان
الخصم ياتي ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامي
بعد ظهور المعنى **قلت** غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى
فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة
حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه مجازا
بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الفارغة عن
المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى تبين ان معتقديكم
مخالف لدين الاسلام ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان
العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقتموها ونفيت حقيقتها
ومقصود هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبيس فقط
الوجه الثاني في ابطال كون العلم فعلا لله تعالى
على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن
الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل
اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتم

في القديم ان الموجود لا يمكن ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون
 حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله **فان قيل**
 معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحت ان الفاعل اذا حدث
 كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد او العدم المجرد او
 كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير
 للفاعل في القدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق
 به اصل وان العدم في كونه عدم ما لا يحتاج الى فاعل البتة فيبقى
 ان يتعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد
 الوجود وان لا نسبة اليه الا الموجود فان فرض الوجود
 دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان
 المنسوب اليه افضل واروم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل
 بحال فبقي ان يقال ان متعلق به من حيث انه حادث لا معنى
 لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لا يتعلق به
 فان جعله اسبق العدم وصف الوجود وقيل المتعلق به
 وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال
 كونه مسبوقا ليس من فعل فاعل وصنع صانع فان هذا الوجود
 لا يتصور صدور من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم
 ليس بفعل الفاعل فكونه مسبوقا لعدم ليس بفعل الفاعل فلا
 تعلق له به فاشترط في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه

بحال **واما قولك ان الوجود لا يمكن ايجاده** ان عنيتم به
 انه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم به انه في
 حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه يكون موجدا
 في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه انما يكون
 الشيء موجودا اذا كان الفاعل موجدا ولا يكون الفاعل موجدا
 في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون
 الفاعل موجدا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن النسبة
 للموجد الى الموجد وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لا ايجادا الا
 الموجود وان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل
 موجدا والمفعول موجدا وقلوا ولهذا قضينا بان العالم
 فعل الله اذ لا وابدأ وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط
 بالوجود فان كان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع لا
 كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبقى العالم اذ لم تنته
 انه كالبناء مع البناء وان ينعدم ويبقى البناء فان بقي البناء ليس
 بالباري بل هو باليوسكة المشيكة لتركيبه اذ لو لم تكن فيه
 قوة مشيكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث
 بفعل الفاعل فيه **والجواب** بان الفعل يتعلق بالفاعل من
 حيث حدوثه لا من حيث عدم السابق ومن حيث كونه موجدا
 فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود

انما يتبين بان

بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم
 الى الوجود فان بقي منه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا
 يعقله بالفاعل **وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه**
مستوقفا بالعدم وكونه مستوقفا بالعدم ليس من فعل الفاعل
وجعلنا الفاعل وهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود بفعل
 الفاعل اعني كونه مستوقفا بالعدم فالوجود الذي ليس مستوقفا
 بالعدم بل هو دائم لا يصلح لان يكون فعل الفاعل وليس كل
 ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان
 ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس
 ذلك من اثر الفعل ولكن لا يعقل الفعل الا من موجد فكان
 وجود الفاعل وارادته وقدرته وعلمه شرط في كونه فاعلا
 وان لم يكن من اثر الفاعل **فان قيل** ان اعترفتم بجواز كون
 الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل
 حادثا ان كان الفاعل حادثا او قديما ان كان قديما وان شرطتم
 ان تأخر الفعل عن الفاعل بالزمان عمدا فهو محال ان من حرك
 الماء في قدح تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو
 تحرك بعده كان اليد مع الماء قبل تحركه في حين واحد ولو
 تحرك قبله لا يفصله الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلولة
 وصاله من جهته فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت

لعله متحركة

حركة الماء ايضا دائمة وهو مع دوامها معلولة ومعقولة
 ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله
قلنا لا تخيل ان يكون الفعل مع الفاعل وبعد كون الفعل
 حادثا كحركة الماء فانها حادث عن عدم فجاز ان يكون فعله
 سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل او مقارنا له وانما خيل
 الفعل القديم فان ما ليس حادثا عن عدم فنسميه فعلا مجازا
 مجردا لاحقيقة له واما المعلول مع العلة فيجوز ان يكونا
 حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون
 القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا
 ومعلولا العلة لا يسمى فعل العلة الامحازا بل ما يسمى فعلا
 فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فالمتحيز متحيز بتسمية القديم
 الدائم الوجود فعلا لغيره كان متحيزا في الاستعارة **وقولكم**
 لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديما دائما لم يخرج حركة
 الماء عن كونه فعلا تكليفا لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل
 دون الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما كانت حركة الاصبع فعلا
 من حيث ان كل جزء من الحركة حادث عن عدم فهذه الاعتبار كانت
 فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله
 وعلى اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا دائم الحدوث
 وهو فعل من حيث انه حادث **فان قيل** فاذا اعترفتم بان نسبة

الفعل الى فاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى الالة
 فمسلّم تصور الدوام في نسبة الالة فنحن لانعني بكون العالم
 فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله فان يسموا هذا فعلا
 فلا مضايقة في التسميات بعد ظهور المعنى **قيل** ولا غرض لنا
 في هذه المسئلة الا بيان انكم تتجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق
 وان الله عندهم ليس فاعلا تحقيقا ولا العالم فعلا تحقيقا
 وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم ولا تحقيق له وقد ظهر
الوجه الثالث في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على اصحابهم
 شرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من
 الواحد الا شئ واحد والمبدأ من كل وجه والعالم مركوب من
 مختلفات فلا يصح ان يكون فعلا لله تعالى بموجبها صلهم
فان قيل العالم بجملة ليس صادرا من الله بغير واسطة بل
 الصادر منه موجود واحد هو اول المخلوقات وهو عقل
 مجرد اى موجود قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف
 مبدءا ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر الثالث
 منه ومن الثالث الرابع ويكثر الموجودات بالتوسط فان
 اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة
 كما ان يفعل بفعل بقوة الشهوة خلاف ما يفعل بقوة الغضب
 واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان النار تبغض الثوب المنسول

وتسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب
 بعضها واما لاختلاف الآلات كالجوار الواحد ينشر بالمنشار
 ويخت بالقدر وم يثقب بالمشق واما ان يكون كثرة الفعل
 بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره
 فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس
 في ذات اختلاف اتينية وكثرة كما سيأتي في ادلة التوحيد
 ولا ثم اختلاف مواد لان المبدأ في المعلول الاول وفي الذي
 هو للمادة الاولى مبدءا ولا ثم اختلاف اذ لا موجود مع الله
 في رتبته فالكلام في حدوث الالة الاولى قائم ببق الا ان
 يكون الاكثر في العالم صادرا من الله بطريق التوسط
قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شئ واحد مركبا من
 افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل واحد معلول لواحد
 اخر فوفا وعلة الاخر تحتها الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له
 كما انتهى في وجهه المتساعد الى علة لا علة لها وليس كذلك
 فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماع
 شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس ليس وجودا واحدا
 من الاخر بل وجودها جميعا بعلة اخرى والملك عندهم كذلك
 فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس
 بل كلاهما صادرا من علة سواهما فكيف صدرت هذه المركبات

الكلام في

او من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا ومن
 علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان يلتقي بالضرورة
 مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور
 ذلك الا بالالتقاء وحيث يقع الالتقاء يبطل قولهم الا الواحد
 لا يصدر منه الا واحد **فان قيل** فاذا عرف مذهبنا اندفع
 الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو حال في محال كالاعراض
 والمصور والى ما ليست في محال كالموجودات التي هي جواهر
 قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسبها
 عقولا مجردة اما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض فهي
 حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبداء هو حادث من وجه
 دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
 الكلام في الأصول القائمة بانفسها لافي محال وهي ثلاثة اجما
 وهي حسنها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام بالعلقة
 العقلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها
 فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل
 في متوسطه في الشرف فانها تتأثر من العقول وتؤثر في الاجسام
 ثم الاجسام عشرة تسعة سماوية والعاشرة المادة التي هي
 حشوم قمر فلان القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام
 ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الأول

قال

افاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه
 ليس بجسم ولا ينطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه
 قد سمينا العقل الأول ولا مشاحة في الاسامي سمي
 ملكا وعقلا او ما اريد ويلزم وجوده ثلاثة عقل ونفس ^{امور}
 للفلان الاقصى وهي السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى
 ثم لزم من عقل الثاني عقل الثالث ونفس فلك الكواكب
 وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل الرابع ونفس فلك
 المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه
 عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير هو الذي
 يسمى العقل الفعال ولزم حشوم فلك القمر وهي المادة
 القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الاول
 ثم ان المواد تخرج بحسب حركات الكواكب امتزاجات
 مختلفة تحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم
 ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول
 مختلفة الانواع فثبت لواحد لا يلزم للآخر فخرج منه
 ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع
 هذه المبادئ الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه
 انه تحت كل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس
 وفلك اي جرمه فلا بد وان يكون في مستداته تثلث لاحاطة

ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الامن وجه واحد وهو انه
 يعقل مبداءه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود
 لان وجوده وجود بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة
 والاشرف في المعلولات الثلاث ينبغي ان ينسب الى الاشرف من
 هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداءه و
 نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر جرم الفلك
 من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث
 من اين حصل في المثلوك الاول ومبداءه واحد فنقول ما
 يصدر من المبداء الاول الواحد وهو ذات العقل الذي به
 يعقل نفسه ولزم ضرورة لامن جهة المبداء ان يعقل المبدأ
 وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبداء الاول
 بل هو لذاته ونحن لانبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك
 المثلوك لامن جهة المبداء امور ضرورية اضافية او غير
 اضافية فيحصل لسببه كثرة ويصير بذلك مبداء الوجود
 للكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا
 بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به
 فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم **قلت** ما ذكرتموه تحكما
 وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو اورد الانسان حكاية
 عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في

في الفقيهان التي قصارى المطلب فيها تحينات لقليل انما
 نزعات لا تفيد غلبات الطنون ومداخل الاعتراض على مثله لا
 تنحصر ولكننا نورد وجوها معدودة **الاول** هو ان نقول
 ادعيت ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود
 فنقول **كونه** ممكن الوجود عين وجوده ام غيره فان كان
 عينه فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فهلا قلتم في المبدأ
 الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب
 الوجود غير نفس الوجود فليخرج صدور المخلفات منه
 لهذه الكثرة **فان قيل** لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود
 فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو
 غيره **قلت** فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف
 وجوب وجوده الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالحكمة
 الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد
 القسمين زائدا فكذا الفصل الثاني ولا فرق **فان قلت**
 امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون
 ماله من ذاته وماله من غيره واحدا **قلت** فكيف يكون وجوب
 الوجود عين الوجود ويمكن ان لا يبقى وجوب الوجود ويثبت
 الوجود والواحد المحقق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي
 والاثبات اصلا اذ لا يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود

وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان
 صح ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود الممكن **الاعتراض**
الثاني هو ان نقول عقله مبدأ عين وجوده وعين
 عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته الا في
 عبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول
 فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان دعوا ان عقله ذاته عين
 ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدأ له غيره فان العقل
 يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعلول عقله
 ذاته عين ذاته فانه عقل مجوهره فيعقل نفسه والعقل والعقل
 والمعقول منه ايضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل
 ذاته معلولا لعللة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول فرجع
 الكل ذاته فلا كثرة اذا وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في
 الاول فليصدر منه المختلقات ولنترك دعوى وحدانيته
 من كل وجه ان كانت الوجدانية تنزل بهذا النوع من الكثرة
فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله هو عين ذاته فالعقل
 والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره **والجواب** من جهتين
 احدهما ان هذا المذهب لبشاعة هجر ابن سينا وسائر
 المحققين ودعوا ان الاول يعلم نفسه مبدأ الفيضان ما
 يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كلياً

لجزم

لأجزئيا اذا استجبوا قول القائل المبدأ الاول لا يصد رمنه الا
 عقل واحد ثم لا يعقل ما يصد رمنه ومعلوله عقل يفيض منه
 عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاثة
 وعلته ومبدأه فيكون المعلول اشرف من العلة من حيث ان
 العلة ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذه ثلاثة امور والاول
 ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس
 المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في الله راجعا الى هذه
 الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل
 غيره وان من يعقله ويعقل نفسه اشرف اذا كان هو لا يعقل
 الانفس فقد انتهى منهم التعق في التنظيم ان ابطالوا كل ما
 يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر
 له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه
 فقط فكذا يفعل الله بالرائعين عن سبيله والناكبين لطريق
 الهدى المتفكرين لقوله ما شهدتم خلق السموات والارض
 ولا خلق انفسهم الطائين بالله ظن السوء المعتقدين ان الامور
 الربانية تستولى على كنهها القوي البشرية المخرورين بقولهم
 داعين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل فلا جرم اضطروا
 في الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما حكى في المنام
 للشعيب منه **الجواب الثاني** هو من ذهب الى ان الاول لا يعقل

الانفسه انما حاذر من لزوم الكثرة اذ لو قال به للزوم ان يقال
 عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي
 ان لا يعقل الانفسه لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير
 ذاته ولا افتقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الاعلة ذاته وهو لمبدأ
 الاول فينبغي ان لا يعلم الاداة وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا
 الوجه **فان قيل** لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ
 الاول **قلنا** لزمه ذلك بعلة او بغير علة فان كان بعلة
 فلا علة له الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر
 منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر
 منه وان لزم بغير علة فيلزم لوجود الاول موجودات بلا علة
 كثيرة وليلزم منها الكثرة ولا يعقل هذا من حيث ان واجب
 الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد ممكن والمحتمل
 يقتصر الى علة فهذا اللازم في حق المعلول ان كان واجبا لوجود
 لذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا
 فلا بد له من علة ولا علة فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة
 المعلول الاول ككونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري
 في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة ليس ضروريا في وجود
 ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة
 فبان ان الكثرة المحاصلة من علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدأ له

(ب)

وليس هو من ضرورة ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج منه
الاعتراض الثالث هو ان عقل المعلول الاول ذات نفسه عين
 ذاته او غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان
 غيره فليكن كذلك في المبدأ الاول ويلزم منه كثرة ويلزم فيه تنسيق
 لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وان كان
 الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر
 تخييس وبهذا يعرف تحقق هؤلاء في الحوس **الاعتراض الرابع**
 ان نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السما، الاول
 لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من
 ثلاثة اوجه **احدها** انه مركب من صورة وهيولى وهكذا
 كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبداء اذا الصورة تخالف
 الهيولى وليس كل واحد على مذهبهم علة مستقلة للأخر حتى
 يكون احدهما بواسطة الآخر من علة اخرى زائدة عليه **الثاني**
 ان الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فاحتصاصه بذلك
 القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذا كانت
 ذاته ممكنا له اصغر منه واكبر فلا بد له من مخصص بذلك
 المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود
 العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير
 فيجوز ان يقال لا يحتاج الى علة بسيطة **فان قيل** سببه انه

لو كان اكبر منه لكان يستغنى عنه فيتحصيل النظام الكلي ولو
كان اصغر منه لم يصلح النظام المقصود **فبقول** وتعيين جهة
النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ام اقتصر الى علة مبدية
فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع العلة فاحكموا بان كون
النظام في هذه الموجودات افضى الى هذه الموجودات بلا علة
زائدة وان كان كذلك لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج
ايضا الى علة التركيب **الثالث** هو ان الفلك الاقصى ينقسم الى
نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وانما
المنطقة تختلف فلا يخلو اما ان تكون جميع اجزاء الفلك
الاقصى متشابهة فلم يلزم تعيين نقطتين من بين سائر
النقط لكونها قطبين او اجزاؤها مختلفة وفي بعضها خواص
ليست في البعض فما مبداء تلك الاختلافات والحزم الاقصى
لم يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب الا
بسيط في الشكل وهو الكروي ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن
الخواص المميزة وهو ايضا لا يخرج منه **فان قيل** لعل في المبداء
انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبداء وانما ظهر لنا ثلاثة
او اربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم عشورنا على عينه لم يشككنا
في ان مبداء الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير **قلنا** فاذا
جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت

الا فاصدرت من المعلول الاول فلا يحتاج الى ان يفيض على حزم
الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع
النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الاربعة والسما
بالنوع كثيرة لازمة فيها لم تطلعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول
الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جازت له
كثرة يقال انها لازمة لا بعلة مع انها ليست ضرورية في وجود
المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون
وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة بعلة ولا يدرى عددتها
وكل ما تخيل وجوده بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع
الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما
مفارقة لان زمان ولا مكان فاما لا يفارقهما في زمان ولا مكان ويجوز
ان يكون موحدا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه
فان قيل قد كثرت الاشياء حتى زادت على الف ويبعد ان
تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فذلك اكثرنا الوسائط
قلنا قول القائل يبعد هذا رجم بالظن لا يحكم به في العقولات
الا ان يقول انه يستحيل فنقول ولم يستحيل وما المراد والفيصل
انما متى جاوزنا واحدا واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول
الاول لاسم جهة العلة لازم واثنان وثلاثة فما المحيل لاربع
وخمس وهكذا الى الالف والافن يتحكم بمقدار دون مقدار

كعله مع الثاني اه
كعله مع الاولى اه

فليس بعد مجاوزة الواحد مرد وهذا ايضا قاطع **ثم نقول**
 هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه
 من الكواكب المعروفة المسماة الف ونيف وهي مختلفة النظم
 والشكل والوضع واللون والتاثير والخوسة والسعادة
 فبعضها على صورة الجمل والثور والاسد وبعضها على صورة
 الانسان ويختلف تاثيرها في محل واحد من العالم السفلي في
 التدبير والتسخين والسعادة والخوسة وتختلف مقاديرها
 في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
 ولو جاز هذا مجازا ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في
 الجسمية فكيفها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها
 وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة
 لاحالة ويقتصر كل واحد الى علة لصورته وعلة لسلولاه وعلة
 لاختصاصه بطبيعة المسخنة والمبردة والسعدة والمنحمة
 وعلة لاختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جعلها باشكل البهايم
 المختلفة وهذه الكثرة ان تصود ان تعقل في المعلول الثاني
 تصود في المعلول الاول ووقع الاستغناء **الاعتراض الخامس**
 هو ان نقول سلناكم هذه الاوضاع الباردة وهذه المتكاثرة
 الفاسدة ولكن كيف لا تستحيون من انفسكم في قولكم ان كون
 المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى

منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الاول
 يقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل
 جزي في وجود انسان غائب وان لم يكن الوجود وان يعقل نفسه
 وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال
 واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه
 وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئا اخر
 وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذا في وجود اخراد
 امكان الوجود قضيه لا يختلف باختلاف ذات الممكن اناسا
 كان او ملكا او فلكا فلست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه
 بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر
 بزعمهم في المعقولات فان قل قائل فاذا ابطم مذهبهم
 فاذا تقولون انهم ترحمون انه يصدر من الشئ الواحد من
 كل وجه شيان مختلفان تكا برون المعقول او تقولون
 المبدأ الاول فيه كثرة فتركون التوحيد او تقولون لا كثرة
 في العالم فتكثرون الحشر او تقولون لزمت بالوسط
 فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه **قلنا** نحن لم نخض في هذا
 الكتاب خوض مبره وانما غرضنا ان نشوش دعواهم وقد
 حصل على ان نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من
 واحد مكابرة المعقول واتصاف المبدأ بصفات قديمة

لعله جازف او جزي في
 وجود الخ

ازلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لأبرهان لم
عليهما فإنه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما
يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا
يعلم بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال المبدأ الأول
عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وتختلفا مختلفا
والمجانسات كما يريد وعلى ما يريد واستحالة هذا لا تعرف
بضرورة ولا نظر وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات
فيجب قبوله وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله
بالأرادة ففضول وطبع من غير مطمع والذين طمعوا في طلب
المناسبة ومعرفتها رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول
من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث أنه يعقل
نفسه صدر منه نفس الفلك وهذه حماقة لا طهار مناسبة
فلتلقى مبادئ هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوا بها إذ
العقل ليس بحليتها ولنترك البحث عن الكيفية والكمية
والماهية فليس ذلك مما تنسج له القوى البشرية ولذلك قال
صاحب الشرح تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله
مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
فنقول الناس فرقتان فرقة أهل الحق وقدروا أن العالم حادث
وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر إلى صانع

فحقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة أخرى هم الدهرية وقدروا
العالم قدما على ما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم
وأن كان الدليل يدل على بطلانه وأما الفلاسفة فقدروا أن
العالم قديم ثم اثبتوا مع ذلك له صانعا وهذا المذهب بوضعه
متناقض لا يحتاج فيه إلى ابطال **فان قيل** نحن إذا قلنا للعالم
صانع لم نرد به فاعلا مختارا بعد أن لم يفعل كما نشأ كهد في صنات
الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني به علة العالم
ونسميه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة
لوجود غيره فان سميناه صانعا فهذا التأويل وثبت موجود
لا علة لوجوده يقوم له البرهان القطعي على قرب فانا نقول
العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان
لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة
العلة فإما أن تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال وإما أن تنتهي
إلى طرف فالأخير علة أولية لا علة لوجودها فنسبها للمبدأ
الأول وإن كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ
الأول فانا لا نعني به إلا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة
نعم لا يجوز أن تكون السموات هي المبدأ الأول لأنها عدد
ودليل التوحيد يمنعها فيمربط بطلانها نظر في صفة المبدأ ولا يجوز
أن يقال أنه سماء واحد وجسم واحد أو شمس وغيرها لأنه

جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز
ان يكون مركبا وذلك بنظر ثمان والمقصود ان موجودا لا علة
لوجوده ثابت بالضرورة والانفاق وانما الخلاف في الصفات
وهو الذي نعتيه بالمبدأ الاول **والجواب** من وجهين احدهما
ان يلزم على من ادعى مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة
كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثمان فيبطل ذلك
عليكم في مسألة التوحيد وفي ثقی الصفات بعد هذه المسئلة
والثاني هو ان الحاصل بهذه المسئلة هو ان يقال ثبت تقدير
ان هذه الموجودات لها علة ولكن لعلها علة ولعلها علة
علة كذلك وهكذا الى غير نهاية وقولكم انه يستحيل اثبات
علل لانها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة
بغير وسط وعرفتموه بوسط ولا سبيل الى دعوى الضرورة
وكل مشكك ذكرتموه في النظر بطله عليكم كد تجوز حوادث
لا اول لها واذا جاز ان يدخل في الوجود ما لانها له فلم يبعد
ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول
لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان
الزمان السابق له اخر وهو الآن الحاضر ولا اول له فان زعمتم
ان الحوادث الماضية ليست موجودة معاني الحال ولا في بعض
الاحوال والمعدوم لا يوصف بالنهاي وعدم التناهي فنلزمكم

النفوس

النفوس البشرية المفارقة للأبدان فانها لا تنفك عنكم والموجود
المفارق للبدن من النفوس لانها لا اعدادها اذ لم ينزل نقطة
من انسان وانسان من نقطة الى غير نهاية ثم كل انسان
مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله
ومعه وبعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم بالوجود
في حال نفوس لانها لا اعدادها **فان قيل** النفوس
ليس لبعضها ارتباط ولا ترتيب لها لا بطبع ولا بالوضع
وانما تخيل موجودات لانها لا اعدادها اذ كانت لها ترتيب بالوضع
كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب
بالطبع كالعلل والمعلولات فاما النفوس فليست كذلك
قلنا وهذا تحكم في الوضع ليس طرده باولى من عكسه فلم
احلتم احدا القسمين دون الاخر وما البرهان المعروف وبما
تذكرون على من يقول ان هذه النفوس التي لانها لا اعدادها
لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام
والليالي الماضية لانها لا اعدادها واذا قدرنا وجود نفس
واحدة في كل يوم وليست كان الحاصل في الوجود الآن خارجا
عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد البعض
والعلة غايتها ان يقال انها قبل المعلول بالصبح كما يقال انها
فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القيل



الحقيقي الزمان فينبغي ان لا يستحيل في القبلي الذات الطبيعي
وما باله لم يجوز واجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى
غيرها به وجوز واموجوات بعضها قبل البعض بالزمان
الى غير نهاية وهل هذا الاتحكك بارد لا اصل له **فان قيل**
البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل
واحد من اجاد العلل ممكن في نفسه او واجب فان كان واجبا
فلم يفتقر الى علة زائدة وان كان ممكنا فالكل موصوف بالامكان
وكل ممكن يفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الى علة خارجة
عنها **قلنا** لفظ الممكن والوجوب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب
ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد
هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فنقول كل واحد ممكن على معنى
ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى ان له علة
زائدة خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فهو
ليش بمفهوم **فان قيل** فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود
بممكنات الوجود وهو محال **قلنا** ان اردتم بالواجب والممكن
ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا تسلم انه محال وهو كقول القائل
يستحيل ان يتقوم القديم بالحادث والزمان عندهم قديم
واحاد الدورات حادثة وهي ذوات الاوائل والمجموع لا اول
له فقد تقوم ما لا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات

الاوائل

70
الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على
كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كلما يصدق على
الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد ان
واحد وان بعض فاته جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع
عين من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واطلم
بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجموع
عندهم ماله اول فبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهو
صور العناصر الاربعة والتغيرات فلا يمكن من انكار امكان
علل لانهاية لها ويخرج من هذا انهم لا سبيل لهم الى الوصول
الى اثبات المبدأ بهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى التحكم
المحض **فان قيل** الدورات ليست موجودة في الحال ولا
صور العناصر وانما الوجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قد
في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر في الوهم وان كانت المقدورات
ايضا بعضها علل البعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه
وانما الكلام في الوجود في الاعيان لا في الازهان فلا يبقى الا
نفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت
واحدة اولية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان
لا تتحد فلا يكون فيه عدد فضلا عن ان يوصف بان لا نهاية

لها وقل اخرون النفس تابع للزجاج وانما معنى الموت عدمها
ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا لا وجود في النفوس
الا في حق الأحياء والأحياء محضودون لا تستفي النهاية عنهم والمعدون
لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا
فرضوا موجودين **والجواب** ان هذا الاشكال في النفوس اورد
على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفوس
جوهر قائم بذاته وهو اختيار ارسطاطليس والمعتزليين من
الأوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور
ان يحدث شيء يبقى ام لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا
فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقائه اجتمع الى الآن لا محالة
موجودات لا نهاية لها فالدورات وان كانت منفضية فمصول
موجود فيها يبقى ولا ينقضي غير مستحيل وبهذا التقرير يتقرر
الاشكال ولا عرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدميا كان او
جنيا او شيطانا او ملكا او ما شئت من الموجودات وهو لازم
على كل مذهب لهم اذا ثبتوا دورات لا نهاية لها **مسئلة** في بيان
عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله واحد وان لا يجوز فرض
اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لعل له واستدلالهم على
هذا بمسلكين **احدهما** قولهم انهما لو كانا اثنين لكان نوع وجود
الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود

7
فلا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان
يكون لغيره او وجوب الوجود له لعل فيكون ذات
واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود
ومن لا يريد بواجب الوجود الامالا ارتباطا لوجوده بعلة
بحجة من الجملات ودعوا ان نوع الانسان مقول على زيد
وعلى عمرو ولعل وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته
لما كان عمرو انسانا بل لعل جعله انسانا وقد جعل عمرو
ايضا انسانا فتكررت الانسانية بتكثير المادة الحاملة لها
وتعلقها بالمادة معلولة ليس لذات الانسانية فكذلك
ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون
الاله وان كان لعل فهو لا معلول وليس بواجب الوجود
فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد ان يكون واحدا **قلنا**
قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته اولعل تقسيم
خطا في وضعه فاننا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال
الا ان يراد به نفي العلة فتستعمل هذه العبارة فنقول لم
يستحيل ثبوت موجودين لعل لهما وليس احدهما علة للآخر
فقولكم انه الذي لعل له لذاته او لسبب تقسيم خطا لان نفي
العلة واستغناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فأي معنى
لقول القائل انه ما لعل له لذاته اولعل اذ قولنا لعل له

سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال
فيه انه لذاته اول لذاته وان غلبت بوجوب الوجود وصفا ثابتا
لواجب الوجود سوى انه موجود لاعلة لوجوده فهو غير مفهوما
في نفسه والذي ينسب من لفظه نقي العلة لوجوده وهو
سلب محض لا يقال فيه انه لذاته اول علة حتى يدنى على وضع
هذا التقسيم غرض قد ان هذا برهان من خرف لا طائل وراء
ولا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لاعلة لوجوده
ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معلا ايضا بذاته بل
لاعلة لوجوده ولا لكونه بلا علة اصلا كيف وهذا التقسيم
لا يتطرق الى بعض صفات الاثبات فضلا عما يرجع الى السلب
اذ لو قلنا قائل السواد لون لذاته اول علة فان كان لذاته
فيبقى ان لا تكون الحرة لونا وان لا يكون هذا النوع اعني اللونية
الا لذات السواد وان كان السواد لونا لاعلة جعله لونا فينبغي
ان يعقل سواد ليس بلون اى لم تجعله العلة لونا فاما ثبت
للذات زائدا على الذات بعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم
يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا
يقال للسواد انه لون لذاته قول لا يمنع ان يكون لغيره فكذلك
لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته اول علة له لذاته قول
يمنع ان يكون ذلك لغير ذاته بحال **مسلكهم الثاني** ان قالوا لو

فرضنا

فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين
فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية
اذ السواد انهما اثنان اذ كانا في محلين او في محل واحد
ولكن في وقتين اذ السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد
اثان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم يختلف الذاتان كالسوادين
ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في
وقت واحد في محل واحد سوادان جاز ان يقال في حق كل شخص
انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مفارقة واذا استحال التماثل
من كل وجه فلا بد من الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء
فلا يخلو اما ان يشتركا في شيء او لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا
في شيء فهو محال اذ يلزمه ان لا يشتركا في الوجود ولا في
وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع
واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك
غير ما فيه الاختلاف فيكون تمت تركيب انقسام بالقول
وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم
ايضا بالقول الشارح على تعدده كدلالة الحيوان والناطق
على ما يقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول
لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان متركبا من اجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك

الأجزاء ويكون الإنسان لمجموعهما وهذا لا يتصور ودون هذا
لا يتصور الاثنينية **والجواب** انه مسلم انه لا يتصور الاثنينية
الا بالمغايرة في شئ ما وان المتأولين من كل وجه لا يتصور
تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ
الاول تحكم محض لا برهان عليه ولن رسم هذه المسئلة على
حياتها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول
الشاذح كما لا ينقسم بالكمية وعليه يبنى اثبات وحدانية
الله عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة
لذات الباري من كل وجه والكثرة تنطرق الى الذوات من
خمس اوجه الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فذلك
لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالانضال القائم
به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في
المبدأ الاول الثاني ان ينقسم الشئ في العقل الى معنيين
مختلفين لا بطريق الكمية كالانقسام الجسم الى الهيولي وال
الصورة فان كل واحد من الهيولي وان كان لا يتصور ان يقوم
بنفسه دون الآخر فما شئان مختلفان بالحد والحقيقة
ويحصل مجموعهما شئ واحد وهو الجسم وهذا ايضا منفي
عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صفة في جسم ولا مادة
وهيولي جسم ولا مجموعهما اما منع مجموعهما فلعلين احدهما

اسم

واثبات الوحدة في الكثرة من كلامهم

انه منقسم بالكمية اعني التجزئة فعلا او وهما والثانية انه
منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولي ولا يكون مادة لانها
تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا
يجوز ان يرتبط وجوده بشرط اخر سواء ولا يكون صورة لانها
تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة
والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كانت
وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولما
كثرة في واجب الوجود وانتفت الوحدة الرابع كثرة عقلية
تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون
والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس
والسوادية فصل وهو مركب من جنس وفصل والحيوانية
غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا
نوع كثرة فزعموا ان هذا ايضا منفي عن المبدأ الاول والخامس
كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود
للك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود
يرد عليها ويضاف وكذا المثلث له ماهية وهو انه شكل
محيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه
الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية

الأنسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في
الأعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهية لما تصور ثبوت
ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود المضاف الى الماهية
الموجودة عارض بعدم ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو
وماهية الأعراس والصور الحادثة فزعموا ان هذه الكثرة
ايضا يجب ان تنفي عن الأول فيقال ليس لماهية وجودها
اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب
ماهية حقيقة كلية وطبيعة حقيقة كما ان الاشياء الشجرية
والسماوية ماهية اذ لو ثبتت ماهية لكان الوجود الواجب
لها تلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلوم
فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا
ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدأ اول وموجود وجوه
فواحد وقديم وباق وعالم وعقل وعامل ومعقول وفاعل
وخالق ومريد وقادر وحق وعاشق ومعتشوق ولذيد وملئد
وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد
لا كثرة فيه وهذا من العجائب فينبغي ان يحقق مذهبهم للفهم
اولا ثم يشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل تمام
التفهم ربحي في عمارة والعلة في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات
المبدأ الأول واحد وانما تكثر في الأسماء باضافة شئ اليه

والمأخوذ

واضافته الى شئ او سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة
في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر
اذا كثرت السلوبي وكثرت الاضافات ولكن الشأن في هذه
الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى
ان وجود غيره منه وهو سلب له فهو اضافة له الى معلولاته
واذا قيل موجود فعناء معقول واذا قيل جوهر فعناء الموجود
مسلوبا عنه الحلول في موضع وهذا سلب واذا قيل قديم
فعناء سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فعناء موجود
لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة
اذ نفى علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل
فعناء انه موجود برئ من المادة وكل موجود هذه صفته
فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر به ويعقل غيره وذات الله تعالى
هذا صفته اي برئ من المادة فاذا هو عقل وهما عبارتان
عن معنى واحد واذا قيل عاقل فعناء ان ذاته الذي يعقل فله
معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه لذاته
معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول
من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته
الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ

مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه
معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله بذاته لا يريد على ذاته
كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العاقل والمعتول فان العاقل
اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا كونه عاقلا فيكون العاقل
والمعتول واحد بوجه ما وان كان ذلك بفارق عقل الأول
فان ما للاول بالفعل ابدأ وما لثاني يكون بالقوة تارة وبالفعل
اخرى واذا قيل خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل
فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل
فيصير تاما لازما وان وجود غيره حاصل منه وتابع لوجوده
كما يتبع النور الشمس والاسحان النار ولا تشبه نسبة العالم
اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه مغلولا فقط والافليس
هو كذلك فان الشمس لا تشع بفيضان النور عنها ولا النار
بفيضان الاسحان عنها فلو طبع محض بل الأول عالم بذاته وان
ذاته مبدأ لوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس
له غفلة عما يصد عنه ولا هو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين
مريض وبين الشمس فاندفع حرا الشمس عن المريض بسببه
لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره له ايضا وان عالم
بان كماله فان يفيض عنه غيره اى لعل وان كان الواقف ايق
مريدا لوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان المظل الفاعل للظل

شخصه

شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لاجسمه
وفي الحق الأول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو
الراضى اى انه غير كاره له وان عالم بان كماله في ان يفيض منه
غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه
بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا مساويا للاول فان الأول
هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه
في كونه مبدأ لكل علة فيضاف الكل فان النظام الموجود
تبع النظام المعتول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد
على كونه عالما بالكل لا يريد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم
يعلم انه مبدأ لكل فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ويكون
الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا فاذا
قيل قادر لم يعن به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه
وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التي بفيضانها
ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال
والحسن واذا قيل يريد لم يعن به الا ان ما يفيض عنه ليس
هو عاقلا وليس كاره له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل
عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال للراضى انه مريد فلا تكون الأرادة
ولا القدرة الاعين العلم ولا العلم الاعين الذات فالكل اذا جمع
الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ما خودا من الاشياء

بل

والا لكان مُستفيدا وصنعا وكما لا من غيره وهو محال في واجب
 الوجود ولكن علمنا على قسمين علم بشئ حصل من صورة ذلك
 الشئ كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم
 نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احداثاه فيكون
 وجود الصورة مُستفادا من العلم لا يعلم من الوجود وعلم الاول
 بحسب القسم الثاني فان التمثيل للنظام في ذاته سبب لفيض
 النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش او
 كتابة خطية نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان
 العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها وكما نفوسنا
 ليس يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل يحتاج مع ذلك الى ارادة
 متجددة تنبعث من قوة شرعية ليتحرك منها معا القوة
 المحركة للعصل والأعصاب في الأعضاء الآلية فيتحرك العصل
 والأعضاء اليد وغيرها ويتحرك بمحركته القلم او آلة اخرى
 خارجية ويتحرك المادة بتحرك القلم كالمداد وغيره ثم تتشكل
 الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه
 الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند
 المبدأ المحرك للعصل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي
 هو المبدأ للقدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس
 مركبا من اجسام تلبث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة

لعلها انفسية

والعلم

والعلم والذات منه واحدا واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم
 علما يفيض عنه الوجود الذي سمي فعلا له فان الحي هو الفعل
 الدراك فيكون المراد به ذاته مع الاضافة الى الافعال على الوجه
 الذي ذكرناه لا كحياتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث
 عنهما الادراك والفعل فحياتنا عين ذاته ايضا واذا قيل له
 جواد اريد به انه يفيض عنه الكل لا لغرض يرجع اليه والجود
 يتم بشيئين احدهما ان يكون للمتعلم عليه فائدة فيما وهب
 منه فلعلم من يهب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف
 بالجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه
 على الجود بحاجة لنفسه وكل من يجود ليمدح او ليتنق عليه او
 يتخلص من مذمة فهو مُستقبل وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي
 الله تعالى فانه ليس ينبغي به خلاصا من دم ولا كما لا مستفادا
 بمدح فيكون الجواد اسما مبينا عن جوده مع اضافته الى
 الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته واذا قيل
 خير محض فاما ان يراد به وجوده بري عن النقص وامكان
 العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر وعدم
 صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير
 فيرجع هذا الاسم الى السلب لا مكان النقص والشر وقد يقال
 خير لما هو سبب لنظام الاشياء والاوّل مبدأ النظام كل

شئ فهو خير فيكون الاسم بالاعلى الوجود مع نوع اضافته
 واذا قيل واجب الوجود فعنا هذا الوجود مع سلب علة
 لوجوده واحالة علة لعدمه أولا وأخرا وذا قيل عاشق
 ومعشوق ولذيد وملتذ فعنا هو ان كل جمال وبهاء وكمال
 فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال فلامعنى للذة الادراك
 الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في حاضته بالمعلومات
 لواحاطة بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه
 وباجملة ادراكه لمحصل كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور
 ذلك في انسان واحد لكان محيا لكمالهم وملتذابهم وانما
 تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم
 بما يزول او يخشى زواله والاول له البراءة لا كل والجمال
 الاثم اذ كل كمال وهو ممكن له فهو حاضر له وهو يدرك لذلك
 الكمال مع الامن عن اماكن النقصان والزوال والكمال الحاصل
 له فوق كل كمال واحبا به وعشقه لذلك الكمال فوق كل
 احباب والتذاه به فوق كل التذاذيل لانسية للذات اليها
 البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها بالذة والسرور والطيبة
 الا ان تلك المعاني ليس لها عبارة عندنا فلا بد من الابداء
 في الاستمارة كما نستعير له لفظ المرید والمختار والفاعل
 مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرنا

وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة الذة فيستعمل غيره والمقصود
 ان حالته اشرف من احوال الملائكة واخرى بان تكون مغبوة
 وحالة الملائكة اشرف احوالنا ولو لم يكن شهوة الا في شهوة
 البطن والفرج لكان الحمار والخنزير اشرف من حال الملائكة
 وليس لذة للبيادى من الملائكة المجردة عن المادة الا
 السرور بالشعور بهما من الكمال والجمال الذى لا يخشى زواله
 ولكن الذى للاول فوق الذى للملائكة فان وجود الملائكة
 القهى العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود
 لغيره وان كان العدم نوع نقص فليس شئ بهما عن كل شئ
 مطلقا سوى الاول فهو الخبز المحض وله البهاء والجمال الاكل
 ثم هو معشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول
 عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى
 ادراكه لذاته وعقله له وعقله لذاته هو عين ذاته فانه
 عقل مجرد فرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم
 وهذه امور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فبين ان لا
 يصح على اصولهم والى ما لا يصح اعتقاده فبين فسادهم
 ولتعد الى مراتب الخسيس في اقسام الكثرة ودعواهم فيها
 ولين عجزهم عن اقامة الدليل ولن رسم كل مسئلة على حياها
مسئلة اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم

والقدرة والأرادة للمبدأ الأول كما انفقت المغترلة عليه
 ودعوا ان هذه الأسماء وردت شرعا ويجوز اثبات رائدة
 على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علما وقد رتبنا وصفاتنا
 رائدا على ذاتنا ودعوا ان ذلك يوجب كثرة لأن هذه الصفات
 لو طرات علينا لكنا نعلم انها رائدة ان تجددت ولو قد رتبنا
 لوجودنا من غير تأخر لما خرج عن كونه رائدا على الذات بالمقارنة
 فكل شئيين اذا طرا احدهما على الآخر وعلم ان هذا ليس
 ذلك وذلك ليس هذا فلو اخترنا ايضا عقل كونهما شئيين
 فاذا لا يخرج هذه الصفات بان يكون مقارنته لاداة الأول
 ان يكون اشيا سوى الذات فيوجب ذلك الكثرة في واجب
 الوجود وهو محال فلماذا اجمعوا على نفى الصفات فيقال
 لهم ولم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم تحالفوا
 كثرة المسائل سوى المغترلة فما البرهان عليه فان
 قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات
 الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثرة الصفات
 وفيه النزاع وليس استحالة معلوما بالضرورة فلا بد من
 البرهان **ولهذه مسئلة كان الأول** قولهم البرهان عليه
 ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا
 ذاك او يفتقر كل واحد الى الآخر او يستغنى واحد عن الآخر

من الآخر في وجوده ويستغنى كل واحد

بمحتاج

وبمحتاج الآخر فان فرض كل واحد مستغنيا فاما واجبات
 وجوده التثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد
 منهما الى الآخر فلا يكون واحدا منهما واجب الوجود اذ معنى
 واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغن من كل وجه عن
 غيره فما احتاج الى غيره فذاك الغير علتة اذ لو دفع ذلك
 الغير لامتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره
 وان قيل احدهما يحتاج دون الآخر والذي يحتاج معلوك
 واجب الوجود هو الآخر ومهما كان معلولا افتقر الى
 سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب
والاعتراض على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو
 القسم الآخر ولكن ابطال الحكم القسم الاول وهو التثنية
 مطلقا قد بينا انه برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه
 وانها لا يتم الا بالبناء على نفى الكثرة في هذه المسئلة وما
 بعدها فما هو فرع هذه المسئلة كيف تبني هذه المسئلة عليها
 ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفا
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فينبغي قولهم
 ان قولهم المحتاج الى غيره لا يكون واجبا الوجود فيقال ان
 اردتم بواجب الوجود انه ليس له علة فلم قلت ذلك
 ولم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل

له فكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردت بواجب
الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود
على هذا التأويل ولكنه مع هذا قد يمتنع لافاعل له فما المحيل
لذلك **فان قيل** واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة
فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كون
معلولا **قلت** تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاح
والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما
دل على اثبات طرق ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم
يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل فيمكن بواحد له صفات
قديمة لافاعل لها كما لافاعل لذاته ولكنها تكون متغيرة في
ذاته قلن طرح لفظ واجب الوجود فان ممكن التلبس فيه فان
البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة
فدعوى غيره تحكم **فان قيل** كما يجب قطع التسلسل في علة
الفاعلية يجب قطعه بالقابلية اذ لو اقتصر كل موجود الى محل
يقوم به واقتصر المحل ايضا للزوم التسلسل كما لو اقتصر كل موجود
الى علة واقتصر العلة ايضا الى علة **قلت** صدقتم فلا جرم
قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذات
قائمة بغيره كما ان علمنا عن ذاتنا وذاتنا محل له وليس ذاتنا
في محل فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات

اذ لافاعل لها كما لافاعل للذات بل لم يزل الذات بهذه الصفة
موجودة بلا علة له ولا لصفته واما العلة القابلية فلم ينقطع
تسلسلها الا على الذات ومن اين يلزم ان يلتقي المحل حتى يلتقي
العلة والبرهان لم يضطر الا على قطع التسلسل فكل طريق
امكن قطع التسلسل به فهو وفاة يقضيه البرهان الداعي الى
واجب الوجود فان اريد بواجب الوجود شئ سوى موجود
وان ليس له علة فاعلية حتى ينقطع التسلسل فلا نسلم ان
ذلك واجبا اصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم
لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده
في ذاته وفي صفاته جميعا **المسئلة الثانية** قولهم ان العلم
والقدرة فيما ليس اداخلين في ماهية ذاتنا بل هو عارض
واذا ثبتت هذه الصفات للأول لم يكن ايضا داخلا في ماهية
ذاته بل كان عارضا بالاضافة اليه وانما كان دائما له ورب
عارض لا يفارق اذ يكون لازما لماهيته ويصير بذلك معلولا
لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا
فيه وكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو
الأول مع تغيير عبارة فتقول ان عنيتم بكونه تابعا للذات
وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة
للذات فليس كذلك فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالامانة

الى ذاتها او ذواتنا ليس بجملة فاعليه لعلنا وان عنيتم ان الذات
محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا مسلم فلم يمتنع
هذا فبان يعبر عنه بالتابع او العارض او المعلول او ما اراده
المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى ان قائم بالذات قيام
الصفة بالموصوفات لم يستحل ان يكون قائما في ذات وهو مع
ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تهويل تصيح العبارة بتسميته
ممكنا وجائزا وتابعا ولارما ومعلولا وان ذلك مستنكر
فيقال ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد
به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليعبر عن هذا
المعنى بآي عبارة اريد فلا استحالة فيه وربما لو ابتليتم
العبارة من وجه آخر فقالوا هذا يودي الى ان يكون الاول
محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا لا الغنى المطلق
من لا يحتاج الى غير ذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان
صفات الكمال لا تباين ذات الكامل انه يحتاج الى غيره فاذا كان
لم ينزل ولا ينزل كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا
وكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كموت
القائل الكامل يحتاج الى كمال ويحتاج الى وجود صفات الكمال
لذاته فكذلك لا معنى للغنى الا وجود الصفات المنافية للحاجات
لذاته فكيف تنكر صفة الكمال التي بها تتم الاضية بمثل هذه

التي لا

التخيالات اللفظية **فان قيل** اذا ثبت ذاتا وصفة وحلولا
للصفة بالذات فهو تركيب يحتاج الى مركب كقولكم كل موجود
يحتاج الى موجود فقال له الاول موجود وقديم لاعلة له وكذلك
يقال هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام
صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة واما الجسم فانما لم يخرج
يكون هو الاول لان حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث
ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزم ان يجوز ان تكون العلة
الاولى جسما كما نستلزمه عليكم من بعد فكل مسالككم
في هذه المسئلة تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع
ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم
ان يكون ذاتا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان
الاول يعلم غير ذاته ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما
الاول فهو الذي اختاره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء
كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي
يوجب تحدد الاحاطة بها تغيرا في ذات العالم فتقول علم
الاول بوجود كل الأنواع والاجناس التي لانهاية لها عين
علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فقد اثبتتم كثرة
ونقضتم القاعدة وان قلتم انه عينه لم تميزوا عن من يدعى
ان علم الانسان بغيره عين علمه لنفسه وعين ذاته ومن قال

ذلك سفة في عقله وقيل حد الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم
الجمع فيه بين النفي والاثبات فالعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا
واحد استحالة ان يتوهم في حالة واحدة موجودا ومعدوما ولما
لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره
قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان نفيه نفيها
له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد
معدوما اعني هو بعينه في حالة واحدة ولا يستحيل مثل
ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه
بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود غيره فلو كان
الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة
بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة الاحالة **فان قيل**
هو لا يعلم الغير بالقصد الا اول بل يعلم ذاته مبدءا لكل فليزمه
العلم بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته مبدءا لغيره
الا ويدخل الغير في علمه بطريقا تتضمن والازوم ولا يبعد ان
يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الاول قوكم
يعلم ذاته مبدءا تحكما بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط ولما
العلم بكونه مبدءا فيريد على العلم بالوجود لان المبدئية اضفا
للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدئية
اضافة لتكثر ذاته وكان له وجود ومبدئية وهما شيان

لعله قلت الخ

وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الخات
يعلم لان كونه معلولا اضافة له الى معلولاته فاللازم قائله
في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءا اذ فيه علم بالذات وبالمبدئية
وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم
بالذات بالدليل الذي ذكرته وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم
بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة الوجوه
الثاني هو ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني
كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط
بذاته كان له معلومات متقاربان وكان له علم بهما ويعدد
المعلوم وتعاريه يوجب تعدد العلم اذ يقبل احد المعلومين
الفصل عن الاخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم
بالآخر اذ لو كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لتقدر تقدير
وجود احدهما دون الآخر وليس ثمت اخر مهما كان الكل واحدا
فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري
كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يعبر عنه مثقال
ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الجميع بنوع
كل والحيات الملوكة لا تتناهي فكيف يكون العلم
المشترك بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه وقد
خالف ابن سينا هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى

لعله الخ

ان لا يعلم الانفسه اخترازا عن لزوم الكثرة فكيف يشادكم
في نفي الكثرة ثم باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحي ان
يقول ان الله لا يعلم شيئا اضلا في الدنيا والاخرة واما يعلم
نفسه فقط واما غير فيعرف ويعرف ايض نفسه وغيره فيكون
غير اشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب
واستنكا فامنه ثم لم يستحي من الاضرار على نفي الكثرة من كل
وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بكل جميع الاشياء هو ذاته
من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيا منه سائر
الفلاسفة لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا ليس نفيك
فريق منهم عن خرى في مذهبه **وهكذا** يفعل الله بمن ضل
عن سبيله وظهر ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره
وتخيله **فان قيل** اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدءا على سبيل
الاضافة فالعلم بالمضاف واحد من عرف الابن عرفه بمعرفة
واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة وبالبنوة ضمنا فيكثر العلوم
ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدءا لغيره فيتحد العلم وان
تعدد العلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه
ولم يوجب ذلك كثرة فكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء
فانه يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد
المعلوم ويتحد العلم ويدل عليه ايضا انكم ترون معلومات الله

تتجلا لانهية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم لانهية لاعدادها
وان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات
الله تتجلا علوم لانهية لاعدادها وهذا محال **قلت** كما كانت
العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك
كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود
كان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة لم يوصف
بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره
فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلوما
كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة اجل وابلغ من اللازم في تقدير
وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات
ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن وذات الاب وهما علمان
وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن للمعلمين الثنا
اذهما من شرطه وضرورته والافالم يعلم المضاف او لا لا تعلم
الاضافة في علوم متعددة بعضها مشروط في البعض وكذلك
اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع فكونه
مبدءا لها اقتصر الى ان يعلم ذاته وافادة الاجناس وان يعلم
اضافته نفسه بالمبدئية اليها والالم يعقل كون الاضافة
معلومة له واما قوله ان من علم شيئا علم كونه عالما بذلك العلم

بعبينه فيكون المعلوم متعددا والعلم واحدا فليس كذلك بل يعلم
كونه عالما يعلم اخر وينتهي الى علم ينقل عنه ولا يعلمه ولا يكون
تسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو عاقل
عن وجود العلم لاعن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في
حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذي هو سواد وعاقل
عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت افتقر الى علم
اخر الى ان ينقطع التفاتة واما قولهم ان هذا يتقلب عليكم في
معلومات الله فانها غير متناهية والعلم عندهم واحد فتقول
نحن لم نخضع في هذا الكتاب خوض المتهدين بل خوض الراسخين
المعتضدين ولذلك سميناهم هذا الكتاب تهافت الفلاسفة لا
تمهيد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب **فان قيل** اما لانكم
مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق
ويستوي الاقدام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال
منقلب عليكم فلا محيص لاحد من الفرق عنه **قلنا** لا بل
المقصود عجزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين
القطعية وتشكيككم في دعواكم واذا ظهر عجزكم ففي الناس
من يذهب الى ان حقائق الامور لا تعال بنظر العقل بل ليس في
قوة البشر الاطلاع عليه ولذلك قال صاحب الشرع تفكر وافي
خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فما انكادكم على هذه الفرقة

المعتقدة

المعتقدة صدق الرسول بدليل المجزة المختصرة من قضية
العقل على اثبات ذات المرسل المتحرزة عن النظر في الصفات بنظر
العقل المتبقية صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله المتبقية
اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي الناهية عن اطلاق
ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن ادراك العقل وانما انكاركم
عليهم نسبتهم الى الجمل بمسالك البراهين ووجه ترتيب
المقدم على اشكال المقاييس ودعواكم انما قد عرفنا ذلك
بمسالك عقلية فقد بان عجزكم وتهافت منالككم واقتضا
حكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان
فان من يدعي ان براهين الالهيات قاطعة البراهين الهندسية
فان قيل هذا الاشكال انما لزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول
يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على ان
لا يعلم الا نفسه فندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خيرا بهذا
المذهب ولولا انه في غاية الوكاكة لما استنكف المتأخرون
عن نصرته ونحن نبينه على وجه الخزي فيه فان فيه تفصيل
معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف
نفسه ومبدأه ويعرف غيره او الاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص
بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل بهمة مع شعور
تعرف امور اخر سواها ولا شك في ان العلم شرف وان عدمه

لعلم الواقعة

لعلم المعترفة

نقصان فإين قولكم انه عاشق ومفتشوق لانه البهاء الاكل
والجمال الاثم واي جمال لوجود بسيط لامائية له ولا حقيقة
ولا خبر له مما يجري في العالم ولا ما يلزم ذاته ويصدر منه واي نقصان
في عالم الله يزيد على هذا وليجب العاقل من طائفة يتعمقون في
المقولات بزعمهم ثم ينتهي اخر نظرهم ان رب الارباب ومُسبَّب
الاسباب لاعلم له اصلا لما يجري في العالم واي فرق بينه وبين
الميت الا في علمه بنفسه مع جملة بغيره وهذا مذهب تقي
صورت في الافضاح عن الاطناب في الايضاح ثم يقال طولا
لم تتخلصوا عن الكثرة مع افتحام هذه المخادى ايضا فاننا نقول
علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان قلتم انه غير ذاته فقد جاءت
الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين قائل يقول
ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهي حكمة ان يعقل وجود ذاته
في حالة هو فيها عاقل عن ذاته ثم نزول غفلته بتسمية لذاته
فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة فان قلتم ان الانسان
لا يتخلو عن العلم بذاته فيطر عليه فيكون غيره لا محالة فنقول
الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان
يطر على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصير حينئذ ولم يخرج
عن كونه غيرا فبان كالا الاول عالما لم يزل بذاته لا يدل على ان علمه
بذاته غير ذاته ويتسع الوهم لتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو

كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم **فان قيل** ذاته عقل
وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به **قلت** الحاقة ظاهرة في هذا
الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موضوعا وقول القائل
هو في ذاته عقل وعلم كقوله وهو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه
ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبيضا من انه قائم بنفسه
وفي كمية وتبريع وتثليث انه قائم بنفسه وكذا في كل الاعراض
وبالطريق الذي يستحيل ان يقوم صفات الاجسام بنفسها دون
جسم هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم ان صفات الاحياء
من العلم والحياة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها وان
ما يقوم بالذات والحياة يقوم بالذات فيكون حيا بها وكذلك
سائر الصفات فاذا لم يقتضوا بسلب الاول وسائر الصفات
ولابسلب الحقيقة والمائية حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه
وردوه الى حقايق الاعراض والصفات التي لا قوام لها الانفسها
على الاسباب بعد هذا عجزهم **مسئلة** في ابطال قولهم الاول
لا يجوز ان يشترك غيره في جنس ويفارقة بفصل وانه لا يتطرق
اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل وما لا تركيب
فيه فلا حمله وهذا نوع من التركيب وزعموا ان قول القائل
انه يتناول المعلوم الاول في كونه موجودا وجوهرا وعلة لفكر
ويبينه شيء آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو



مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم والحقيقة
وان لم يفرقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس
هو الذات العالم المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء
المحدود ويكون مقوما للذات فيكون الانسان حيا داخل
في ماهية الانسان اعني الحيوانية وكان جنسا وكونه مولودا
او مخلوقا لازم له لا يفارقه قط ولكنه ليس دخلا في ماهية
وان كان لازما عاما ويعرف تلك في المنطق معرفة لا يتارى فيها
وذكرنا ان الوجود قط لا يدخل في ماهية الاشياء بل هو مقنا
الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسما او وارا بعد ان لم يكن
كالاشياء المحاذية للمشاركة في الوجود ليست مشاركة في
الجنس واما مشاركة في كونه علة لغيره كسائر العلل فهو
مشاركة في صفة لازمة لا يدخل ايضا في الماهية فان
المبدئية والوجود لا يقوم واهد منها الذات بل يلزمات
الذات بعد تقوم الذات باجزاء الماهية فليس المشاركة
فيه في لازم عام ينبع الذات لزومه في جنس وكذلك لا يتحد
الاشياء الا بالمقومات فان قدرت باللوام كان ذلك رسما
للتميز لا لتصوير حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث انه الذي
يساوى زواياه القاطنتين وان كان ذلك لازما عاما لكل
مثلث بل يقال انه الشكل الذي يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك

المشاركة

المشاركة في كونه جوهر فان معنى كونه جوهر ان موجود
لا في موضوع والوجود ليس بجنس فبان ايضا قاله امر بلى
وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه
ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في المرص وهذا
لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود
لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف
انه في موضوع اولا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر
انه الموجود لا في موضوع اى انه حقيقة ما اذا وجد وجدلا
في موضوع ولست اعني به انه موجود بالفعل حالة التجديد
فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في
مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحجوج الى تعيين
الماهية بعده بالفصل فليس للاول ماهية سوى الوجود
الواجب فالوجود الواجب طبيعية حقيقية وماهية في
نفسه هو له لا لغيره واذ لم يكن وجوب الوجود الاله لم
يشاركة غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد
فهذا تفهيم مذهبهم والحلام عليه من وجهين مطالبة وابطال
اما المطالبة فهو ان يقال هذا حكاية المذهب فبم عرفتم
استحالة ذلك في حق الاول حتى يثبت عليه نفى التثنية اذ
قلتم ان الثاني ينبغي ان يشارك في شيء وبانيه في شيء والذي

فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال فقول
هذا النوع من التركيب من اين عرفت استحالة ولأدليل
عليه الا قول المحكي عنكم في نفى الصفات وهو ان المركب
من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح الواحد من
الاجزاء والجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون
ما عداه فان كان لا يصح للاجزاء وجود دون المجتمع وجود
دون الاجزاء فالكل معلول محتاج فقد تكلمنا عليه في الصفا
وبيان ان ذلك ليس محال في قطع تسلسل فاما القطع التام الذي
اخترعوها في لزوم الصاف واجب الوجود بها فلم يبدل
عليه وان كان واجب الوجود ما وصفوه به وهو انه لا يكون
فيه كثرة ولا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات
واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط
وهذا عرفنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اطهر فان
انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كانقسام الموضوع الى ذات
وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس
غير الجنس من كل وجه فهما ذكرها النوع فقد ذكرها الجنس وزيادة
فاذا ذكرها الانسان فلم تذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول
القائل ان الانسانية هل تستغني عن الحيوانية كقوله الانسانية
هل تستغني عن نفسها اذا انضم اليها شيء اخر فهذا بعدا لكثرة

من الصفة

من الصفة والموصوف ومن اي وجه يستحيل ان ينقطع تسلسل
المعلولات على عشرين احداها علة السموات والاخرى علة
العناصر واحداها علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها
ويكون بينهما مباينة ومقارفة في المعنى كما بين الحرة والحرارة
في محل واحد فانها متباينان بالمعنى من غير ان يفرض في الحرة
تركيبا جنسيا وفضليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه
كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات فمن اي وجه يستحيل
هذا في العلل وبهذا يتبين عجزهم على نفى الهين صانعين **فان**
قيل انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المباينة بين الذات
ان كان شرطا في وجوب الوجود فينبغي ان يوجد كل واجب
وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا ولا الاخر شرطا فكل
ما لا شرط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب
الوجود بغيره **قلت** هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد
تكلمنا عليه ومنشا التلبس في جميع ذلك في لفظ واجب
الوجود فليست حينئذ قانا لا نسلم ان الدليل يدل على واجب
الوجود ان لم يكن المراد به موجودا لفاعل له قد يجاب وان كان
المراد هذا فليترك لفظ واجب الوجود ولينبئ ان موجودا
لا علة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم
عليه دليل فينبغي قوله ان ذلك هل هو شرط في ان يكون له

علة وهو هوس فان ما لاعلة له قد بينا ان لا يعلل كونه لاعلة
 له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول القائل ان السوادية هل هي
 شرط في كون اللون لونا فان كان شرطها فام كانت الحجرة لونا
 فيقال اما في حقيقة التونية في العقل اما في وجودها فالشرط
 احدهما اي لا يعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل
 ولذلك من ثبت علتين ويقطع التسلسل بهما فيقول يتباينان
 بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
 التعيين **فان قيل** هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا
 الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس
 له الا وجوب الوجود وليس تمت ماهية يضاف الوجود اليها
 وكان فصل السواد وفصل الحجرة لا يشترط التونية في كونه
 لونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعله فكذلك ينبغي ان
 لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب للأول كاللونية
 للون انك لو جود المضاف الى التونية **قلت** لا نسلم بل له
 حقيقة موصوفة بالوجود على ما سنبينه في المسئلة التي بعدها
 وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن العقول فجميع حاصل
 الكلام الى انهم بنوا نقى التنية على نقى التركيب الجنسي والفضلي
 ثم بنوه على نقى الماهية وراء الوجود فهما ابطالنا الأخير الذي
 هو اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بيان ضعيف الثبوت

قريب من بيت المنكوبات **المسئلة الثانية الالهم** وهو ان نقول
 ان لم يكن الجوهرية والوجود والمبدأية جنسا لان ليس مقولا
 في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول
 التي من المبادى للوجود المسنى بالملائكة عندهم التي هي معلولات
 الاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول
 ومعلولاته الأول فان الوجود الأول ايضا بسيط لا تركيب في
 ذاته الامن حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد عقل مجرد
 عن الماهية وهذه حقيقة جنسية فليس العقلية للذات
 من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الأول
 وسائر العقول فان لم يتباينها شئ اخر فقد عطلت الاتينية
 من غير مباينة وان باينها فابا المباينة غير ما به المشاركة
 العقلية والمشاركة فيها مشاركة الحقيقة فان الأول عقل
 نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل
 مجرد عن المادة وكذا المعلول الأول وهو العقل الأول الذي ابد
 الله من غير واسطة مشاركة في هذا المعنى والدليل عليه ان
 العقول التي هي معلولات انواع مختلفة وانما اشتركتها في العقلية
 واقتراها بفصول سوى ذلك وكذلك الأول شارك جميعها في
 العقلية فهو فيه بين نقض القاعدة والمصير الى ان العقلية
 ليست مقولة للذات وكلاهما محالان عندهم **مسئلة** في ابطال

قولهم ان وجود الاول بسيط اي هو وجود محض ولا ماهية ولا
حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية
لغيره والكلام عليه من وجهين احدهما المطالبة بالدليل فيقال
بمعرفة البهروية او نظروا وليس بضروري فلا بد من فكر بطريق
النظر **فان قيل** لانه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها
تابعها ولازماتها والتابع مغلول فيكون الوجود الواجب
مغلولا وهو متناقض فنقول **هذا** يرجع الى منع التلبس
في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية
وتلك الحقيقة موجودة اي ليست معدومة منفية ووجودها
مضاف اليها وان احبوا ان يسموا تابعا ولازمها فلا مشاحة
في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يلزم هذا
الوجود قدما من غير علة فاعلية فان عنوا بالتابع والمعلول
انه علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا غير فهو مسلم ولا استحالة
فيه اذا الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة
موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية
فان قيل فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون
الوجود معلولا وبمفعول **قلنا** الماهية في الاشياء الحادثة
لا تكون سببا للوجود فكيف بالقديم ان عنوا بالسبب الفاعل
له وان عنوا به وجهها اخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك

42
فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فان انقطع فقد
انقضت الاستحالة وما عد ذلك لم نعرف استحالة فلا بد من
برهان على استحالة وكل براهينهم تحكما مبناها على احد لفظ
واجب الوجود بمعنى انه لوازم ونسلم ان الدليل قد دل على واجب
الوجود بالاعتق الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة
دليلهم في هذا يرجع الى دليل نفى الصفات ونفى الانقسام الجبسي
والفصلي الا انه انخفض واضعف واصعب لان هذه الكثرة لا ترجع
الى مجرد اللفظ والا فالعقل ليتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة
وهم يقولون كل ماهية موجودة فتكثر اذ فيه ماهية وجود
وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا
موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة **السلوك**
الثاني هو ان يقال وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول
وكما لا يعقل عدم ما مر سلا الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
فلا يعقل وجودا مر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة لاسما
اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره
بالمعنى لاحقيقة له فان نفى الماهية نفى الحقيقة واذا نفى حقيقة
الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو
متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعقولات
وجود لاحقيقة له يشاركه الاول في كونه لاحقيقة ولا ماهية له

وبيانه فان له علة والاول لاعلة له فلم يتصور هذا في العقول
 وصل له سبب الا انه غير معقول في نفسه وما لا يعقل في نفسه
 فبان ينفي علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان يقدر له علة لا
 يخرج عن كونه معقولا والتأهي الى هذا المدعى طلماتهم وقد
 لمنوا انهم يترهون فيما يقولون فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان
 نفي الماهية نفي للحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة اللفظ الوجود
 المجرد ولا يسمى له اصلا اذ لم يضاف الى ماهية **فان قيل** حقيقة
 انه واجب وهو الماهية **قيل** ولا معنى للواجب الا نفي العلة
 وهو سبب لا يقوم به حقيقة ذات عن الحقيقة لازم للحقيقة
 فذلك الحقيقة معقولة حتى توصف بان له علة لها ولا يتصور
 عدمها اذ لا معنى للواجب الا هذا علم ان الوجوب ان زاد على
 الوجود فقد جات وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود
 ليس بماهية فكذلك لا يزد عليه **مسئلة** في تعجزهم عن
 اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم فتقول هذا انما يشتمل
 لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث وكل
 حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذ عقلمت جسما قديما لا اول
 لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول جسما
 اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره **فان قيل** لان الجسم
 لا يكون الا مركبا منقسم الى جزئي بالكمية والى الهيولى والصور

بالقسم

بالقسمة المعنوية والى اوصاف تختص بها الاحالة حتى تبين
 سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في اجسام ووجوه
 الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه **قلت** وقد بطلنا
 هذا علىكم وبيننا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افترق
 بعض جزائه الى البعض كان مغلو لا وقد تكلمنا عليه وبيننا انه
 اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجود له لم يبعد تقدير مركب لا مركب
 له وتقدر موجودات لها اذ نفي العدد والتثنية بنيتوه على
 نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما
 هو الاساس الاخر فقد اصلناه وبيننا تحكما فيه **فان قيل**
 الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له
 نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم **ولا قلنا** نفسا لت
 علة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك مجرد ما علة لوجود جسم
 عندكم بل هما يوجدان بعلة سواهما فاذا جاز وجودهما قد
 جاز ان لا يكون لهما علة **فان قيل** كيف اتفق اجتماع النفس
 والجسم **قلت** هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال
 هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق
 فكذلك الجسم ونفسه اذ لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان
 يكون ضائعا **فان قيل** لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق
 غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفصل الا بواسطة الجسم

ولا يكون الجسم واسطة النفس في خلق الاجسام ولا في ابتداء
النفوس واشياء لا تناسب الاجسام **قلنا** ولم لا يجوز ان يكون
اي النفوس نفس تختص بخاصيته تهيا بها لان توجدا الاجسام
وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ولا برهان
يدل عليه لانه لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم
المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول
ما يضاف الى موجود اصلا ولم نشاهده من غير وعدم المشاهدة
من غير لا يدل على استحالة منه فكذا في نفس الجسم والجسم
فان قيل الجسم الاقصى والشمس او ما قدر من الاجسام فهو
متفيد بمقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيقتصر اختصاصه
بذلك المقدار الجائز الى محض يخصه فلا يكون **اولا قلنا**
بم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب
ان يكون عليه النظام الكلي ولو كان اصغر منه واكبر فلم يجز كما
انكم قلتم ان المعلول الاول الذي يفيض الجسم الاقصى منه هو
متفيد بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول
متساوية ولكن يتعين بعض المقادير لكون النظام متعلقا به
فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافه فكذا اذا قدر غير المعلول
بل لو ائبنا ان المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدء
للتخصيص مثل ارادة مثلا لم ينقطع السؤال ويقال ولم اراد هذا

لعلم ما يدل اه

المقدار

المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى
الارادة القديمة وقد بينا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء
وفي تعيين نقطة القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويز تميز
الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة
اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس شيء فيقال لم يختص
بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته بهذا
القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار
ليس مثل غيره او النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال
عن نفس الشيء ولم يقتصر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا
المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه
اي كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصحابهم فهم ينكرون
الارادة وان لم يكن مثالا له فلا يثبت لجواز ان يقال وقع كذلك
قدما كما وقعت العلة القديمة بمرغمهم ويستند الناظر في هذا
بما اوردها له لهد من توجيه السؤال الى الارادة القديمة
وقلنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك
فبين بهذا ان من لا يصدق بحدوث الاجسام فلا يقدر على
اقامة الدليل على ان الاول ليس مجسم اصلا **مسئلة** في تعجزهم
عن اقامة الدليل على ان للعالم مكانا وعلة فنقول من ذهب
الى ان كل جسم حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم

وقوله ان يفتقر الى صنائع وعلة وما انت في الذي يمنعكم عن
مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذات ولا علة له ولا صنائع
وانما العلة للحوادث ليس يحدث في العالم جسم ولا يتعدم
جسم وانما يحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي السموات
وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشوف تلك القمر واجسامها
وموادها قديمة وانما يتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاشياء
وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فحدث الحوادث
تنتهي عللها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة
ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذا لعل العالم ولا صنائع
لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قدما كذلك بلا علة
اعني الاجسام فامعنى قوله ان هذه الاجسام وجودها
بعلة وهي قديمة **فان قيل** كل ما لا علة له فهو واجب الوجود
وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما بين به ان الجسم
لا يكون واجب الوجود **قلت** وقد بينا فساد ما ادعيتموه
من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الاعلى قطع
السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لعل
لاجسام واما الصور والاعراض فيعصرها علة للبعض الى ان
ينتهي الى الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو
مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها ومن تأمل ما ذكرنا

٤٦
وعلم عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه
والاحاد كما صرح به هم الذين وفوا بنظر هؤلاء **فان قيل** الدليل
عليه ان هذه الاجسام اما ان كانت واجبة الوجود وهو
محال وان كانت ممكنة وكل ممكن يفتقر الى علة **قلت** لا يفهم
لفظ واجب الوجود وممكن الوجود فكل تلبسنا بهم معينا
في هاتين اللفظتين فلنعديل الى المفهوم وهي نفى العلة وانما
فكانهم يقولون هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها فيقول
الدهري لا علة لها فلما بمستند كراذعي بالامكان هذان
فقول انه واجب وليس بممكن وقوله الجسم لا يمكن ان
يكون واجبا تحكم لا اصل له **فان قيل** لا ينكر ان
الجسم له اجزاء وان الجملة انما تقوم بالاجزاء وان الاجزاء
تكون سابقة في الذات على الجملة **قلت** فليكن كذلك فالجملة
تقوم بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا اجتماعها
بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الا
بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن الوجود الاول وقد
ابطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواء في ان من لا يعتقد
حدوث الاجسام فلا اصل لا اعتقاده في الصانع اصلا **مسئلة**
في تعجز من يرى منهم ان الاول لا يعلم غيره ولا يعلم الانواع
والاجناس بنوع كلي فنقول اما المسلمون لما انحصر عندهم

الوجود في حادث وفي قديم ولم يكن عندهم قديم الا الله هو
 وصفاته فكان ما عداه حادثا من جهته بارادة حدثت عندهم
 ضرورة بعلمه فان المراد بالضرورة لا بد ان يكون معلوما للمريد
 فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث
 بارادة فلا كان الا وهو حادث بارادة ولم يبق الا ذاته ولما
 ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف
 غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله
 وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث
 العالم فاما انتم اذ دعتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته
 فن ان عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا يد من الدليل عليه
 وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه
 يرجع الى قسمين الاول ان الوجود الاول موجود لاني مادة
 وكل موجود لاني مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض
 فجميع العقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء
 كلها التعلق بالمادة والاستغال بها ونفس الادمي مشغولة
 بتدبير المادة اى البدن فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن تدبير
 بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من
 الامور الطبيعية انكشف له حقيقة العقولات كلها ولذلك
 قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع العقولات ولا يشك

لهم

عنهم شئ لانهم ايضا عقول مجردة لاني مادة فنقول قولكم الاول
 موجود لاني مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا هو منطبق
 في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو
 مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفته فهو عقل مجرد فماذا تقنى
 بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا
 نفس المطلوب وموضوع النزاع فكيف اخذت في مقدمات
 قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه
 فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله
 الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليتس
 ذلك بضروري وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة
 فكيف يدعيه ضروريا وان كان نظريا فالبرهان عليه **فان**
قيل لان المانع من درك الاشياء المادة ولا مانع **قلنا** نسلم
 انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل
 القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا
 يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثناء
 نقيض المقدم واستثناء نقيض المقدم غير منتهج بالاتفاق وهذا
 كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس انسانا
 فانا ليس حيوانا فهذا لا يلزم اذ بما لا يكون انسانا ويكون
 فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالي

اي العقل
اه

على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس السائل على المقدم
وذلك بالحضر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ولكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست بطالعة
فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس
وكان احدهما منعكسا على الآخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ
يفهم في كتاب مقيار العلم الذي صنفناه مضمومًا الى هذا
الكتاب **فان قيل** فمن ندعى التعاكس وهو المانع محصور
في المادة فلا مانع سواها **قلت** هذا تحكم فما الدليل عليه
القول الثاني قوله وانا وان لم نقل ان الاول مراد للاحداث
وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد منه
الا انه لم يزل بصفة العاقلية فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا
الا في هذا القدر فاما في اصل العقل فلا واذ واجب كون الفاعل
عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا من فعله والجواب من وجهين
احدهما ارادى كفعل الحيوان والانسان والطبيعي كفعل الشمس
في الاصغاء والسار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم
بالفعل في الفصل الارادى كما في الصناعات البشرية فاما في الفصل
الطبيعي فلا وعندكم ان الله فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته
بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما
يلزم النور للشمس فكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للشار

١٢٠
على كف التسخين فلا قدرة للاول علما لكف عن افعاله تعالى
قوله علوا كبيرا وهذا الخط وان يجيز نسبيته فعلا فلا يتفق
علما للفاعل املا **فان قيل** بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل
عن ذاته بسبب علمه بالكل فتشمل النظام الكل هو سبب فيضات
النظام الكل ولا متبدا له سوى العلم بالكل والعلما بالكل عن ذاته
فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس
قلت وفي هذا خالفك اخوانك قالوا ذات ذات ويلزم منه وجود
الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها **فان**
الحيل لهذا المذهب هما واقعة على نفى الارادة وكما لم يشترط
علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعه النور ضرورة فليقدر
ذلك في الاول ولا مانع منه **الوجه الثاني** هو انه ان سلم ان
صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم ايضا بالصادر فعندكم
الاول فعل الله واحد وهو المعلوم الذي هو عقل بسيط عيني
ان لا يكون عالما الاله والمعلوم الاول يكون عالما ايضا لما صدر
منه فقط فان الكل لم يوجد من الله وحده دفعة بل بالواسطة
والتولد والرزوم والذي يصدر مما يصدر منه لم ينبغ ان يكون
معلوما له ولم يصدر منه الاشياء واما بل هذا لا يلزم بالفعل
الارادى فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون
تجريك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب بما يتولد

منه لو ساطعة من مضادته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب لهم عنه
فان قيل لو قضينا بانه لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشك
فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه فكيف
يكون المعلول اشرف من العلة **قلت** هذه الشناعة لازمة من
متال الفلاسفة في نفى الارادة ونفي حدوث العالم فيجيب ارتكابها
كما ارتكب سائر الفلاسفة اولاد من ترك الفلسفة والاعتراف
بان العالم حادث بالارادة ثم يقال هم تنكرون على من قال من الفلاسفة
ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العالم انما احتاج الى غيره ليستفيد
به كمالا فانه في ذاته قاصر والانسان مشرف بالمعقولات اما ليطمع
على مصلحته في العواقب في الدنيا والاخرى واما ليكمل ذاته المطلقة
الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله تعالى فتستغنية
عن التكميل بل لو قدر له علم بكميل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصة
وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت
الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزعه عنه
وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان وسيكون
لا يعرفها الاوّل لان ذلك بوجوب تغير في ذاته وتأثيرا فلم يكن في
سلب ذلك عنه نقصان بل هو كال وانما النقصان في الحواس
الخارجة اليها فلو لا نقصان الادمي لما احتاج الى حواس لتعرف به عما
يتميز به غيره وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم ان نقصان واذا

كما نعرف الحوادث كلها ونذكر الحسوسات كلها والاول لا يعرف
شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من الحسوسات كلها نقص به ان العلم
بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون
فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج عنه **مسئلة** في تعيينهم عن اقامة
الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا فنقول المسلمون لما عرفوا
حدوث العالم بارادته استدلووا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم
جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي
فيعرف ذاته فكان هذا منهجهم معقولا في غاية المتانة فاما انتم
الانقيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه بصدر بلزوم
على سبيل الضرورة فابن بعد ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان
يوجد منه المعلول الاول فقط ثم يلزم المعلول الاول المعلول
الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته
كالنار يلزم منه السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف
واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل لا يعرف ذاته يعرف ما يصدر
منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان
من خالفهم في ذلك موافقهم بحكم وصفهم واذ لم يعرف غيره
لم يبعد ان لا يعرف نفسه **فان قيل** كل من لا يعرف نفسه فهو
بشك فكيف يكون الاول ميتا **قلت** قد لزمكم ذلك على مذهبكم
مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل ما لا يعقل بالارادة

وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فنوميت فان جاز ان يكون الأول
 خاليا عن هذه الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان
 عادوا الى ان كل يرى عن المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا
 ان ذلك تحكك لا برهان عليه **فان قيل** البرهان عليه ان
 الموجود ينقسم الى حي والحي ميت والحي اقدم واشرف من الميت
 والاول اقدم واشرف فليكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل
 ان يكون في معزل عما له الحي وهو لا يكون حيا **قلت** هذه تحككات
 فاننا نقول لم يستحيل ان يلزم مما لا يعرف نفسه ما يعرف نفسه
 بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون
 العلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون العلول اشرف
 من العلة وليس هذا يدعيها فلم تنكرون شرفه فان وجود الكل
 تابع لذاته لا في علمه الدليل عليه ان غيره لما عرف اشياء سوى
 ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولوقال القائل الموجود
 ينقسم الى الاعشى والبصير والعالم والمجاهل فليكن البصير
 اقدم فليكن الاول بصيرا وعالما بالاشياء ولكنكم تنكرون ذلك
 وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد
 منه الكل الذي فيه العلماء وذو الابصار فكذلك لا شرف في معرفة
 الذات بل في كونه مبدئا لذوات المعرفة وهذا شرف مخصوص به
 في الضرورة يضطرون الى تقبله كما ايدى بذاته ولا يدل على شرف

لا ينبغي ان يستغنى عن البصر والعلم

من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم
 وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ ما لا مورد من نظر العقل
 فجميع ما ذكره من صفات الاول ونفوه لاحجة لهم عليها الاتخينات
 وطنون ليستنكفوا الفقهاء فيها في الطنيات لا غير ولو جاز العقل
 في الصفات الالهية فلا عجب وانما العجب من مجهم بانفسهم
 بادلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور متعرفين نفيسة
 مع ما فيها من الخبط والخيال **مسئلة** في ابطال قولهم ان الله
 تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان
 الى الكائن وما كان وما يكون وقد انفقوا على ذلك فان من ذهب
 منهم الى انه لا يعلم الا نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن يذهب
 الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم
 الاشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل
 والان ومع ذلك زعم انه لا يعرف عنه شئ في السموات
 ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اول من فهم
 مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وبيان هذا بمثال وهو ان
 الشمس تنكسف مثلا بعد ان لم تكن منكسفة ثم تجلي فيحصل
 لها ثلاثة احوال اعني الكسوف حالة فيها هو معدوم منتظر
 الوجود اي سيكون وحال هو فيها موجود اي هو كائن وحالة
 ثالثة فهو فيها معدوم ولكنه كان من قبل ولنا بازاء هذه

الأحوال الثلاثة علوم مختلفة فاما نعلم اولاً ان الكسوف معدوم
وسيكون وثانياً انه كائن وثالثاً انه كان وليس كائناً الآن وهذه
العلوم الثلاثة متغيرة ومختلفة وتعايقها على المحل يوجب تغير
الذات القائمة فانه لو علم بعد الانحلاء ان الكسوف موجود الآن
كان جهلاً لا علماً ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جاهلاً فبعض
هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله في
هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لا يختلف حاله
لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة فان العلم يتبع المعلوم
فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العلم لا محالة
والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف بجميع
صفاته وعوارضه ولكن علماً هو يتصف به في الازل والابد ولا
يختلف مثلاً ان يعلم مثلاً ان الشمس هي موجودة وان القمر
موجود وانها حاصلا منه بواسطة الملائكة التي سموها
باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم انهما يتحركان حركات دورية
ويعلم ان بين فلكيهما مطالع على نقطتين هما الرأس والذنب
وانهما يجتمعان في بعض الأحوال فينكسف الشمس اي يحول
جرم القمر بينهما وبين اعين الناظرين فتستتر الشمس عن الاعين
وانه اذا جاوز العقدة مثلاً بمقدار كذا وهو نسبة مثلاً فانها
تنكسف من اخرى وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها

او نصفها وانها تمكت ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال
الكسوف وعوارضه فلا يغرب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا
قبل حالة الكسوف وبعد الانحلاء على وتيرة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيراً في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما
تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب اخرى الى ان ينتهي
الى الحركة الدورية السماوية وسبب الحركة الدورية نفس السموات
وسبب تحريك النفس الشوق الى تثبته بالله والملائكة
المقربين فكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافاً واحداً
متناسباً لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا حال الكسوف لا يقال
انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلي الآن
وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلم
لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبه فيما ينقسم
بالمادة والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون
لا يعلم عوارض زيد وعمره وخالده وانما يعلم الانسان المطلق
يعلم كل ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون به مركباً
من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للأدراك
وبعضها ذوق وبعضها فرة وان قواه ينبغي ان تكون مبنوثة
فاجزائه وهم اجزا الى كل صفة في داخل الادمى وباطنه وكل ما
هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يغرب عن علمه شيء وعلمه

كلياً فاما شخص زيد فاما يتميز عن شخص عمر والحس لا للعقل فان
 ما به عماد التميز الاشارة الى جهة معينة والعقل يعقل بالجهة
 المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فاشارة
 الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب
 او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حق هذه قاعده
 اعتقدوها واستأصلوها بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان
 زيدا مثلاً لو طاع الله او عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من
 احواله لانه لا يعرف زيد بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد
 ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا
 يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه
 مطلقاً كلياً لا مخصوصاً بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى
 محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى
 بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس
 من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبي المعين
 بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الباردة
 منه لا يعرفها لانه احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص
 معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيراً فهذا ما اردنا ان
 نذكره من نقل مذهبه اولاً ثم من تفهيمه ثانياً ثم من
 القبايح اللازمة عليه ثالثاً فلنذكر الآن خبايا وجه بطلان

(والمعنى)

وحالهما ان هذه احوال ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تقبست
 على محل واحد اوجبت فيه تغير الاحالة فان كانت حالة الكسوف
 عالماً بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالماً
 بانه كائن وقبل ذلك كان عالماً بانه ليس بكائن وانه سيكون فقد
 اختلف حاله فلزم التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العالم
 فان من لا يعلم شيئاً ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن
 ثم حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال
 ثلاثة حالة هي اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على
 يمينك الى شمالك تغيرت اضافة لك ولا تغير ذلك بحال وهذا
 بتبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل
 اذا كنت قادراً على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فاعدت
 الاجسام او اقدم بعضها لم تغير قوتك الضمنية ولا قدرتك
 لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولاً ثم على المعين
 ثانياً من حيث انه جسم فلم تكن اضافة الى الجسم المعين وصفاً
 ذاتياً بل اضافة محضة فتعدمها يوجب زوال اضافة لا تغيراً
 في حال القدرة والثالث والثاني تغير في الذات وهو ان
 لا يكون عالماً فيعلم ان لا يكون كاذباً فيقدر هذا تغير وتغير العلم
 يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم يدخل فيه اضافة الى
 العلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلق بذلك المعلوم

المعين على ما هو عليه فتعلقه به على وجه اخر علم اخر بالضرورة
 فتعاقبه يوجب اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان الذات
 علما واحدا فيصير العلم بالكون بعد كونه علما بان سكون ثم
 يصير هو علما بان كان بعد ان كان علما بان كان فالعلم واحد
 متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لان الاضافة
 في العلم حقيقة ذات العلم فبذلك يوجب تبدل ذات العلم فكرم
 منه التغير فيه وهو محال على الله تعالى **والاعراض** من وجهين
 احدهما ان نقول لم تتكروا على من يقول ان الله تعالى علم واحد
 بوجود المكشوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
 علم بان سكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد
 الانحلال علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
 لا توجب تبدل ذات العلم ولا توجب تغير ذات العالم وان
 ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون
 على يمينك ثم يرجع الى قدام ثم الى شمالك فتعاقب عليك
 الاضافات والمتغير ذلك الشخص المستقل دونك وهكذا ينبغي
 ان يفهم الحال في علم الله تعالى فانا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد
 في الازل والابد والحال لا يتغير وخرجه من تغير وهو متفق
 عليه فقوله من ضرورة اثبات العلم بالكون الآن والانقضاء
 التغير فليس بمسلم فزاي عن فوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما

مقدم

بقدم زيد غدا بعده عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق
 لنا علما اخر ولا خفلة عن هذا العلم لكانا نعلم عند طلوع الشمس بمجرد
 العلم السابق بقدم ومه الآن فبعده بان قدم من قبل وكان ذلك
 العلم الواحد الباقي كافي في الاضافة بهذه الاحوال الثلاثة فيبقى
 قوله ان الاضافة الى المعلوم الاول داخل في حقيقته ومنها
 اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومنها
 حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح
 هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا
 يعلم الانفسه وان علمه بذاته عن ذاته لانه لو علم الانسان المطلق
 فلهذه مختلفات لا محالة بالاضافة اليها تختلف فلا يصلح العلم
 الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف فالاضافة
 مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم يوجب ذلك تعددا
 واختلافا لا تعداد فقط مع التماثل اذ المتماثلات ما يسد
 بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد
 ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد فهما مختلفان ثم هذه
 الانواع والاجناس والعوادض الكلية لانهاية لها وهي مختلفة
 فالعلوم المختلفة كيف تنطوي تحت علم واحد وذلك العلم هو
 ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف يستجيز العاقل
 من نفسه ان يخيّل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم احواله

ان الطاف والجوار المطلق
 لا يكون

الى الماضي والمستقبل والى الآن وهو يتخيل الاتحاد في العلم المتعلق
بجميع الأجناس والانواع المختلفة المتباينة وهو أشد من الاختلاف
الواقع بين احوال الشيء الواحد المتقسم بانقسام الزمان فاذا
لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا
ومما ثبت بالبرهان ان اختلاف الأزمان دون اختلاف الأجناس
والانواع فان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا لا
يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازا الاطاحة بالكل
بعلم واحد دائر في الأزل والأبد ولا يوجب ذلك تغير في ذات
العالم **الاعتراض الثاني** هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان
يعلم هذه الامور التجريبية وان كان يتغير وهذا اعتقدتم ان
هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جيم من المعتزلة
الى ان علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند
اخرهم انه يحيل بالحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق عليهم الا
من حيث ان المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير
والحوادث فهو حادث وليس بقديم واما انتم فذهبكم ان العالم
قديم وان لا يخلو عن التغير فاذا اعتقلتم قديما متغيرا فلا مانع
لكم من هذا الاعتقاد **فان قيل** انما احلنا ذلك لان العلم بالحادث
في ذاته لا يخلو عما ان يحدث من جهة او من جهة غيره وباطل
ان يحدث منه فاننا بينا ان القديم لا يصدر عنه حادث ولا يصير

حادث

فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه ومسئلة
حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غير فكيف
يكون مؤثرا فيه ومغيرا له حتى يتغير احواله على سبيل التسخير
والاضطراد من جهة غير **قلنا** كل واحد من القسمين غير محال
على اصلكم ان قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث
فقد ابطالنا في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر
من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط اشتماله كونه
اولا والا فلهذه الحوادث ليست لها اسباب حادثة الوغين
نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس
الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث
منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد
لاحالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم ولكن اذا شابه
احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما
تشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه
الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بان يجوز صدور
حادث من قديم اذا كانت تصدر على التناوب والدوام
فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني
وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فتقول ولم يستحيل ذلك
عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور احدها التغير وقد بينا لزومه

على أصلكم والثاني كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس
بمحال فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما أنكم تقولون
بمثل الشخص المتلون بأزاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع
مثل الشخص في الطبيعة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء
والمشف بين الحدقة والمبصر فاذا حاز ان يكون حدوث الحوادث
سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل
ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فان
القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حضور الشئ
المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فليكن ذات
المبدأ الأول عندكم مستعدا لقبول العلم ويخرج من القوة
الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغيرا قديما فالقديم
المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك مستحيل في
واجب الوجود فليس لكم على ثبات واجب الوجود دليل
الافطع سلسلة العلة والمعلول كما سبق وقد بينا ان قطع
التسلسل ممكن بتقديم متغير والأمر الثالث الذي يتضمنه
هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك شبه التسخير ^{سبب}
الغير عليه فيقال ولم يستحيل عندهم هذا وهو ان يكون هو سببا
لحصول العلم له بها فكان هو السبب في تحصيل العلم بنفسه ولكن
بالوساطة وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فانه لا نق

المتغير

بأصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى على سبيل الزوم
والسمع ولا قدرة له على ان يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من
التسخير ويشير الى انه كالمضطر فيما يصدر منه **فان قيل** ان
ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدر جميع الاشياء
ولو حصل لنا علم مقارن لكل حادث لكان ذلك كمالنا لانقضا
وتسخيرا فليكن كذلك في حقه **مسئلة** في تعجزهم عن اقامة
الدليل على ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء
كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا انما تتحرك بالارادة
نحو اغراضنا بتحريك النفس فكذا السموات وان غرض السموات
بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجه سنذكره
ومذهبهم في هذه المسئلة مما لا ينكر امكنه ولا يدعى استحالة
فان الله قادر على ان يخلق الحياة في كل جسم فلا كبير للجسم
يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص
ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها مشتركة
في قبول الحياة ولكن ادعى تعجزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء
بالهام من الله او وحي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم ولا
يبعد ان يعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وتباعد وكما
نقول ما ورد في دليل لا يصلح الا لفائدة ظن واما ان يفيد

قطعا فلا و خيالهم فيه ان قالوا السماء متحرك وهذه مقدمة
عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحرك
فكل متحرك فاما ان يكون منبثقا عن ذات المتحرك كالطبيعة في
حركة الحجر الى اسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة
واما ان يكون المحرك خارجا ولكن تحرك على طريق النفس كدفع
الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك
الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة تحرك الحجر الى اسفل واما
ان يشعر به ونحن نسميه اراديا ونفسانيا فصارت الحركة
بهذه التقسيمات المحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات واما
قسرية واما طبيعية واما ارادية واذ بطل القسمان تعين الثالث
ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك
بالارادة او بالقسرية وينتهي لاحالة الى ارادة ومما اثبت في
اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الفرض فاي فائدة
في وضع حركات قسرية وبالأخرة لا بد من الرجوع الى ارادة واما
ان يقال انه يتحرك بالقسرية والله تعالى هو المحرك بلا واسطة وهو
محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق للزم ان يتحرك
كل جسم فلا بد ان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من
الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع
ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحركه بالارادة لأن ارادته تناسب

(الترجم)

187
للأجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على الخصوص لأنه
يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يقال ذلك جزاء فان ذلك
محال كما ثبت في مسألة حدوث العالم واثبت ان هذا الجسم ينبغي
ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الأول وهو تقدير
الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعة وهو غير ممكن لأن
الطبيعة بمجرد ها قطعا لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة
هروب من مكان وطلب لمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان
كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك من الهواء الى وجه الماء
الى اسفل واذ غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان
الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه
هروب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى
خبر الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لأن كل
وضع واين يفرض الهرب منه وهو عائد اليه والمهرب عنه هو
بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف الرق المملوء من
الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض
فيعود الى الارض فلم يبق الا القسم الثالث وهو الحركة الارادية
الاعتراض هو ان يقول نحن نقدر ثلاثة احتمالات سوى مذهبيكم
لا برهان على بطلانها الأول ان نقدر حركة السماء فوق جسم آخر
مريد للحركة يديرها على الدوام وذلك الجسم المتحرك لا يكون حركة

ولا يكون محيطا فلا يكون سماء فيبطل قولكم ان حركة السماء ارادية
وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه الا مجرد
الاستبعاد والثاني ان يقال الحركة قسرية ومنبداها ارادة الله
فانا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية يحدث بخلاف الله تعالى
الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست
حيوانية فيبقى استبعادهم ان الحركة لم تختص به وسائر
الاجسام يشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من
شأنها تخصص الشيء عن مثله فانهم مضطرون الى انيات صفة
هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع
القطب والنقطة والقوى الموجبة ان ما استبعدوه في اختصاص
الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة ينقلب عليهم في تميزه
بتلك الصفة التي لم يتصف بها غيره من الاجسام وسائر الاجسام
ايضا فلم يحصل فيه ما لم يحصل في غيره فان علل ذلك بصفة اخرى
توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية
فيضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادئ ما يميز
الشيء عن مثله فيخصصه بصفة تلك الصفة مبداء الحركة كما
اعتقدوه في هوى الحجر الى اسفل الا انه لا يشعر به كالحجر قولهم ان
المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فليست لانه ليس
ثمة اماكن متفاضلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدور

فانا نقول ولم يميز جسم السماء بتلك الصفة

واحدة فلا للجسم جزء بالفعل ولا للحركة جزء بالفعل وانما يتجزئ
بالوهم فليست تلك الحركة لطلب المكان ولا للهرب من المكان فيمكن
ان يخالف جسم في ذاته معنى يقتضي حركة دورية ويكون الحركة بنفسها
مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى المعنى طلب المكان ثم تكون الحركة
لوصول اليه وقولكم ان كل حركة فهو لطلب مكان او هرب منه
اذا كان ضروريا فكانكم جعلتم طلب المكان مقتضى الطبع وجعلتم
الحركة غير مقصورة في نفسها بل وسيلة اليه ونحن نقول
لا يبعد ان تكون الحركة نفس المقتضى لطلب المكان فالذي يحيل
ذلك فاستبان ان ما ذكره ان ظن انه اغلب من احتمال اخر فلا
يتبين قطعا انتفاء غيره فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض
لا مستند له **مسئلة** في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء
وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة
بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يعبد بالفعل والحركة من
حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والافلو استوى الفعل
والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا
والخذر من السخط فان الله يتقدس عن السخط والرضا وان
اطلق هذه الألفاظ فعلى سبيل المجاز يكتفى بهما عن ارادة العقاب
وارادة الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب لطلب القرب منه في
المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفا فان الوجود

الأكل وجوده وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص والنقصان
 درجات وتفاوت والملاك أقرب إليه صفة لامكانا وهو المراد بالملائكة
 المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى
 ويعلم الأشياء على ما هي عليه والآنسان كلما ازداد قربا من الملك
 في الصفات ازداد قربا من الله ومنتهى طبيعة الأدميين التشبيه
 بالملائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب
 القرب منه في الصفات وذلك للأدنى بأن يعلم حقائق الأشياء بأن
 يبقى بقاء مؤيدا على أكمل أحواله الممكنة له فإن البقاء على الكمال
 الأقصى هو الله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال
 فهو حاضر معهم في الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى
 الفعل فإذا كمالهم في الغاية القصوى بالإضافة إلى ما سوى الله
 تعالى والملائكة السماوية هي عبارة عن النفوس المتحركة للسماوات
 وفيها ما بالقوة وكما لا تنقسم إلى ما هو بالفعل كالشكل الكرى
 والهيئة وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع
 والآن وما من وضع معين إلا وهو ممكن له ولكن ليس سائر الأوضاع
 بالفعل فإن الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء أحاد
 الأوضاع على الدوام قصد استيفاءه بالتنوع فلا يزال يطلب ومنها
 بعد وضع وإياها بعداين ولا ينقطع هذا قط الامكان فلا تنقطع هذه
 الحركات وإنما قصده التشبيه بالمبدأ الأول في نيل الكمال الأقصى

على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية
 لله تعالى وقد حصل لها التشبيه من وجهين أحدهما استيفاء
 كل وضع ممكن له بالتنوع وهو المقصود بالقصد الأول والثاني
 ما يترتب على حركته من اختلاف النسبة في التثليث والتربيع
 والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوالج بالنسبة إلى الأرض
 فيفيض منه الخبز على ما تحت فلك القمر ويحصل هذه القوائد
 كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية وكل نفس عاقلة
 تهتوق إلى الاستكمال بذاتها **والأعراض** على هذا هو أن
 في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكننا لا نطول به
 ونعود إلى الغرض الذي عندهم أخيرا ونبطله من وجهين أحدهما
 أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له حاقة لاطا
 وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته
 وحاجاته فقام وهو يذو في البلد أو البيت ويرغم أنه يتقرب
 إلى الله وأنه استكمال بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان
 أمكن وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع
 بينهما بالفرد فالتشبيه بالتنوع فإن فيه استكمالاً ونقصاً فسبقه
 عقله فيه ويحمل على الحاقة ويقال الانتقال من خير إلى خير ومن
 مكان إلى مكان ليس كما لا يعتد به أو يتشوق إليه ولا فرق بينهما
 ذكره وبين هذا الثاني هو أن نقول ما ذكرتموه من الغرض المحصل

بالحركة الغربية فلم كانت الأولى مشرقية وهذا كانت الكل
 الوجهة واحدة وان كان في اختلافها عرض فهلا اختلفت
 بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية
 مشرقية فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف
 الحركات من التليثات والتسديسات وغيرها يحصل بها
 وكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع والانيات كيف ومن
 الممكن لها الحركة الى الجهة الأخرى فاما لما لا يتحرك مرة من
 جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن ان كان الاستيفاء كل
 ممكن كمال فدل على ان هذه خيالات لاحاصل لها وان اسرار
 ملكوت السموات لا يطلع عليها با مثال هذه الخيالات وانما
 يطالع الله تعالى عليه انبياءه واوليائه على سبيل الالهام لا
 على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند اخرهم
 عن بيان النسب من جهة الحركة واختيارها **وقل بعضهم** لما
 كان استكمالها يحصل بالحركة من اي جهة كانت وكان النظام
 الحوادث الأرضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات
 كان الداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي وهذا
 باطل من وجهين احدهما ان ذلك ان امكن ان يتخيل فليقر بأن
 مقتضى طبيعة السكون احتراز عن الحركة افاضة الخير والتغير
 هو التشبيه بالله عز وجل على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة

منها للشرع انكار حشر الاجساد وانكار الذات الجسمانية في الجنة
 والالام الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة ونار كما وصف في
 القرآن في المانع من تحقق الجمع بين السعادات الروحانية والجسمانية
 وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهما من قرة اعين
 اي لا تعلم ذلك وقوله عليه السلام اعددت لعبادتي الصالحين
 ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فكذلك لا
 يدل وجود تلك الامور الشريفة على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين
 اكل والموعود اكل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق
 الشرع **فان قيل** ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق
 كما ان الوارد من ايات التشبيه واخبار امثال ضربت على حد
 فهم الخلق والصفات الالهية مقدسه عما نتخيله عامكة
 الناس **والجواب** ان التسوية بينهما تحكك بل يفرقان من
 وجهين احدهما ان اللفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل
 على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار
 ووجود الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال يبلغ مبلغا لا يحتمل
 التأويل فلا يبقى الاحمل الكلام على التلبس بتخييل نقيض الحق
 لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة والثاني
 ان ادلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة
 ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله

عز وجل فوجب التأويل بأدلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة
ليس محالاً في قدرة الله فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه
الذي هو صريح فيه **فان قيل** وقد دل الدليل العقلي على استحالة
بعث الأجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى
فقطابهم باظهار دليالهم ولهم فيه مسائل المسالك الأولى
قولهم القدير العود الى الابدان ان لا يعود وثلاثة اقسام اما ان
يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما
ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومديرة
للجسم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة اي امتناع الخالق
عن خلقها فتعدم والبدن ايضا يعدم ومعنى المعاد اعادة الله
تعالى البدن الذي انعدم ورده الى الوجود واعادة الحياة التي
انعدمت او يقال مادة البدن تبقى تراباً ومعنى المعاد ان يجمع
ويركب على شكل الأدمى ويخلق فيه الحيوة ابتداءً فهذا قسم
واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ولكن ترد الى
البدن الأول بجميع تلك الأجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال
النفس موجودة فتترد النفس الى بدن سواء كان من تلك الأجزاء
او من غيرها ويكون العائد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك
النفس فاما المادة فلا تفاوت اليها اذا الانسان ليس انساناً بل
بل بالنفس وهذه الأقسام الثلاثة باطلة اما الأولى فظاهر البطلان

لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستتساف خلقها انما هو كمثل ما كان
لاعين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء
كما يقال فلان عاد الى الانعام اي المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه
اي عاد الى ما هو الأول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عوداً
بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجوداً
خارجاً وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن
شيء باق وشيئان متعددان متماثلان يتخللها زمان لم يسم
اسم العود الا ان نسلت مذهب المعتزلة فيقال المعدوم شيء ثابت
والوجود حال بعرض مرة وينقطع تارة ويعود اخري فيحقق معنى
العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع العدم المطلق الذي هو
النفي المحض وهو اثبات لذات مستمرة الثبات الخال يعوده اليه
الوجود وهو محال وان احتمل ناصراً لهذا القسم بان قل تراب البدن
لا يفسى فيكون تعاد اليه الحياة فيقول عند ذلك يستقيم ان
يقال عاد التراب حياً بعد ما انقطعت عنه الحيوة مرة ولا يكون
ذلك عوداً للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان
النسان لا بمادته والتراب الذي ان يتبدل عليه سائر الأجزاء او
اكثرها بالغذاء وهو ذلك الأول بعينه فهو باعتبار روحه وانفسه
فاذا انعدمت الحياة او الروح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستأنف
مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب محصل من بدن او شجر

اوفرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق الانسان فالمعدوم قط لا يعقل
 عوده والعائد هو الموجود اى عاد الى حاله كانت له من قبل اى
 الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس
 الانسان انسانا ببدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء الانسان
 فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس القلبي
 انسانا بل يقال الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد تقدمت
 الصورة وما بقيت الا المادة واما القسم الثاني وهو تقدير بقاء
 النفس ورده الى ذلك البدن فهو لو تصور ذلك لكان معاد اى
 عودا الى تدبير البدن بعد مفارقتها ولكنه محال اذ بدن الميت
 ينحل ترابا او ياكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهو
 وامتزج بهواء العالم وبخاره ومائه امتزجا بعيدا عن تراعه واستحقاقه
 ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو اما ان يجمع
 الاجزاء التي مات عليها فقط فينبغي ان يعاد الاقطع ومجذومه
 الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لاسيما في
 اهل الجنة والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الخلقة او القطرة
 فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت في غاية النكاح
 هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع
 جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
 احدهما ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت العادة به

لا يجمع

في بعض البلاد ويكثر وقوعه في اوقات القحط فيتغذى حشرهما
 جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للماكول وصار بالغذاء لسدنا
 للأكل فلا يمكن رد نفسيين الى بدن واحد الثاني انه يجب ان يعاد
 جزء واحد كبدن وقلب ويد فان ثبت بالصناعة الطبية ان
 الاجزاء العضوية يغتذى بعضها بفضلة غذاء البعض فيتغذى
 الكبد باجزاء معينة قد كانت مادة بحلة من الاعضاء فالى اى
 عضو يعاد بكل محتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس
 وذلك انك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت بمد طول
 الزمان ان ترابها جثث الموتى فقد تربت وزرع فيها وغرس
 وصار حبا فاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها
 الانسان فصارت بدنا لسا فاما من مادة يشار اليها الا وقد
 كانت بدنا لانا ككثيره فاستحالت وصارت ترابا ثم نباتا ثم
 لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة
 للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تغنى المواد التي
 كانت مواد الناس بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم وامسا
 القسم الثالث وهو رد النفس الى بدن انسان من اى مادة كانت
 وى تراب اتفق فهذا محال من وجهين احدهما ان المواد التي
 للكون والفساد محبوسون في مقعر فلك القمر لا يمكن عليها مزيد
 وهي متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تغنى

Copy

rsity

بها والثاني ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا يد
ان تمتزج العناصر امتزاجا ايضا هي امتزاج النطفة بل الخشب
والحديد لا يقبل هذا التدبير فلا يمكن اعادة الانسان وبدنه من
خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه
الى اللحم والعظم والاعلاط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول
استحقاق المبادى الواهية للنفوس حدوث نفس فيتوارى على
البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ وهذا المذهب
هو عين التناسخ فانه يرجع الى استتقال النفس بعد خلاصتها
من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسلك الذي
يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المسلك **والاعتراض**
هو ان يقال لم ننكر كون على من يختار القسم الاخير ويرى ان النفس
باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف
الشرع بل دل عليه قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل
الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فحينما اتاهم الله
من فضله وقوله عليه السلام ان ارواح الصالحين في حواصل
طيور خضر معلقة تحت العرش وما ورد في الاخبار في شعور
الارواح بالخيرات والصدقات وسؤال منكر ونكير وعذاب
القيبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على البعث
والنشور بقدره وهو يثبت البدن وذلك ممكن ردها الى بدن اى

اى بدن كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة استأنف
خلقها فانه هو بنفسه لا بد منه ان يتبدل عليه اجزاء البدن
من الصغير الى الكبير بالهزال والسمن ويتبدل الغذاء ويختلف
مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور الله
تعالى ويكون ذلك عودا فانه كان قد عذر عليه ان يخطى بالالات
واللذات الجسمانية لفقد الآلة وقد اعيدت عليه آلة مثل
الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا
يكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا اصل
له فانه بناء على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا
يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للأبدان عند متناهية
ولست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فانه تعالى
قادر على الخلق واستئناسا لا اختراع وان كان انكار لقدرة الله
تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسئلة حدوث العالم واما
الحالكم الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فوارد
الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ
في هذا العالم واما البعث فلا ننكره سمي تناسخا اول لم يسلم وقولكم
ان كل مزاج استعد لقبول مزاج استحقاق حدوث نفس من المبادى
رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطال ذلك
في مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ان يقال

انما ينفق حدوث نفس اذا لم يكن ثمة نفس موجودة فتساق نفس
 نفس فيبقوا ان يقال فلم لم يتعلق بالامرعية المستعدة في الارحام
 قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيقال لعل النفس المفارقة
 تستدعى نوعا اخر من الاستعداد ولا يتم سبب الا في ذلك الوقت
 ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء
 الذي لم يستعد كما لا يتدبر البدن مدة والله تعالى اعرف بتلك
 الشروط وباسبابها واوقات حضورها وندور الشرع به وهو
 ممكن فيجب التصديق به المشاك الثاني ان في لو ليس من المقدور
 ان قلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث يمت به الابان يحمل اجزاء
 الحديد الى العناصر باسباب تستولي على الحديد فتحلله الى بسات
 العناصر ثم يجمع الى ان يكتب صورة القطن ثم يكتب القطن
 صورة القطن يكتب النظام المعنوم الذي هو النسيج على هيئة
 معلومة ولو قيل ان قلبا حديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة
 في هذه الاطوار على ترتيب كان محالا نعم يجوز ان يخطر للانسان ان
 هذه الاستحالة يجوز ان تخطر كلها في زمان متقارب لا يحسن
 الانسان بطوله فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا عقل هذا
 فالانسان المبعوث المحشور لو كان يدينه من حجر او اقوت او در
 او تراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا الا ان
 يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحم

الكاملة المفارقة للاستعداد المشروط للنفس

والنفس اريف

والقضاريف والاخلاط والاعضاء المفردة متقدمة على المركبة
 فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما
 لم تكن العظام واللحم والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن
 الاخلاط ولا تكون الاخلاط الاربعية ما لم تكن موادها من
 الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان او نبات وهو اللحم والحبوب
 ولا يكون حيوان ونبات ما لم تكن العناصر الاربعية جميعا متزوجة
 بشرائط مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملتها فاذا لا يمكن
 ان يتجدد بدن انسان لرد النفس اليه بهذه الامور والاسباب
 كثيرة فيقلب التراب انسانا بان يقال له كن او بان يمد الانسان
 انقلابه في هذه الادوار واسبابه هي القاء النطفة المستخرجة
 من لباب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطيب
 ومن الغذاء مدة حتى تخلق مضخة ثم علقته ثم جنينا ثم طفلا
 ثم شابا ثم رجلا فقول القائل يقال له كن فيصير غير معقول
 اذا التراب لا يتحاطب والانقلاب انسانا دون التردد في هذه الاطوار
 محال وتردده في هذه الاطوار دون جريان هذه الاسباب محال
 فيكون البعث محالا **الاخبر** اننا لانسلم ان الترف في هذه الاطوار
 لا بد منه حتى يصير بدن الانسان كما لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة
 فانه لو بقي حديدا لما كان ثوبا بل لا بد ان يصير قطنيا منقولا ثم
 منسوجا ولكن ذلك في لحظة او مدة ممكن ولم يبين لنا ان البعث

١٢٨

يكون في أوحى ما يبعدان يكون جميع العظام والنشأ اللحم وأنباته
 في زمان طويل وليست المتافسة فيه وإنما النظر في أن الترق
 في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو سبب
 من الأسباب وكلاهما ممكنان عندنا كما ذكرناه في المسئلة الأولى
 من الطبيعيات عند الكلام في أجزاء الله تعالى العادة وإن المقترنات
 في الوجود اقترانها ليس على وجه التلازم بل العادة يجوز
 خرقها فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها
 وأما الثاني فهو أن نقول ذلك يكون بأسباب وليس من شروطه
 أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب
 وغرائب لم يطلع عليها نذكرها من لا يظن أن لا وجود إلا لما شاهده
 كما ينكر طائفة السحر والمارجيات والطلسمات والمعجزات
 والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب غريبة يطلع عليها
 بل لو لم ير الإنسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكى له ذلك
 لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخيط يشد عليه
 ويجذب بانه المشاهد في الخيري حتى إذا شاهده يعجب منه ولم
 أن علمه قاصر عن الإحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملمحة المنكرة
 للبعث والنشور إذا بعثوا وراوا عجائب صنع الله فيه ندوا
 ندامة لا تنفعهم ويتحسرون على جودهم تحسرا لأنفسهم ويقولون
 لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والأشياء

الغريبة

الغريبة بل لو خلق الله تعالى عاقلا ابتداء وقيل له ان هذه النطفة
 القدرة المتشابهة الأجزاء تنقسم اجزاؤها المتشاكلية في رحم
 آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعصبية وعظمية وعرقية وشحمية
 وغضروفية فيكون منه العين على سبع طبقات مختلفة في المراج
 واللسان مع تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تفاوتها وهلم جرا
 إلى البدائع التي في الفطرة لكان النكارة أشد من انكار الملمحة حيث
 قالوا أنذاكنا عظما ما فخره الآية فليس ينكر المنكر للبعث انه من
 اين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد أن يكون
 في أحياء الأبدان منهاج غير ما يشاهده وقد ورد في بعض الأخبار
 انه يعم الأرض مطر في وقت البعث قطراته تشبه النطفة ويختلط
 بالتراب قاي بعد في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك
 ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعثات الأجساد واستعدادها
 لقبول النفوس المحشورة وكل لهذا الانكار مستند لا الاستبعاد
 المجرد **فان قيل** الفصل الأنهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير
 ولذلك قال تعالى وما أمروا الا واحدة كلمح بالبصر وقال ولن
 نجد لسنة الله تديلا وهذه الأسباب التي اوهتم أمكانها ان
 كانت فينبغي أن تطرد ايضا وتكرر إلى غير نهاية وان يبقى هذا النظام
 الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية وبعد الاعتراف
 بالتكرر والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف الف



سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابد على سنة واحد
 فان سنة الله لا تتبدل فيها وهذا لما كان لان الفعل الالهى يصدر
 عن المشيئة الالهية والمشيئة ليست متعينة الجهة حتى يختلف
 نظامها باختلاف جهاتها فيكون الصادر منها ما كان منتظا
 انتظاما يجمع الأزل والابد على شق واحد كما تراه في سائر الأسباب
 والمسببات فان جوهر استمرار التوالد والتناسل بالطريق
 المشاهد الآن او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل
 التكرار والدور فقد رفعت القيامة والآخره وما دل عليه ظواهر
 الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات
 وسيعود كرات وهكذا على الترتيب وان قلتم ان السنة الالهية
 بالكلية تتبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وينقسم
 هذا الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خلق العالم او كان الله
 تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام
 وهو المنهاج البعثي بطل الانتساق والانتظام وحصل التبدل
 لسنة الله تعالى وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة بها
 ختلاف الأحوال اما المشيئة الارلية فلها مجرى واحد مضروب
 فلا يتبدل عنه لأن الفعل ايضا هي المشيئة والمشيئة على سنة
 واحد لا تختلف بالاضافة الى الارمان وزعموا ان هذا لا يناقض
 قولنا ان الله تعالى قادر على كل شئ فانا نقول ان الله تعالى قادر على

البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل
 وليس من شرط قولنا هذا ان شاء ولا ان يفعل وهذا كما انقول
 ان فلانا قادر على ان يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق
 ذلك على معنى ان لو شاء الفعل ولكننا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل لا
 يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان الحليات لا
 تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قوله لو شاء لفعل شرطى
 موجب وقولنا ما شاء وما فعل حملتان سالتان والسالبة
 الحلية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذى دلنا على
 مشيئة اذلية وليست متعينة دلنا على ان مجرى الامر الالهى
 لا يكون الاعلى انتظام والتساق بالتكرار والعود وان اختلف
 في احاد الاوقات فيكون اختلافا ايضا على انتظام والتساق
 بالتكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن **والجواب** ان هذا
 استمداد من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم
 قديما وقد بطلنا ذلك وبيننا انه لا يتبعه في العقل وضع ثلاثة اقسام
 وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم
 المشاهد ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموعود في الجنة ثم يعدم
 الكل حتى لا يبقى الا الله تعالى عز وجل وهو ممكن ولولا ان الشرع قد
 قدور ريان الثواب والعقاب والجنة والنار لا اخر لها واما تبدل
 سنة الله اذا كان هو المغير والمبدل فانه تعالى غير ايات عن خلق

السحوات والارض في مدة فقال في ستة ايام وايات انه يبذل
الارض غير الارض والسحوات في اسرع ملح البصر فقال وما امرنا الا
واحدة كلح بالبصر فما المانع ان يكون في كل ما يرد فعله انتاج طريق
غير الاول وهذه المسئلة كيف ما دارت تبني على مسئلتين احدهما
حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات
لخلق المسببات دون الاسباب خرق العادات او احداث اسباب
على منهم اخر غير معتاد وقد فرغنا على المسئلتين جميعا **خاتمة**
الكتاب فان قل قائل فقد فصلتم مذهب هؤلاء افنقطعون
القول بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم
لا بد منه في ثلاثة مسائل احداها مسئلة قدم العالم وقوله ان
الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علمها
بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة في انكارهم بعث
الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام
بوجه ومعتقدها يعتقد كذب الانبياء وانهم ذكر وما ذكره على
سبيل المضلحة تمثيلا بجاهلهم وتفهيمًا وهذا هو الكفر الصريح الذي
لم يعتقد احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث
من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهبهم
قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية
هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم

قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فنرى
تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضاً ومن يتوقف عن
تكفيرهم يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فلسنا نؤثر
الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح منه كيلا
يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب
والهادي الى سبيل الرشاد والمثبت على الاسلام والسنة
والمحب عن الاهواء والبدع والضلالة وهو حسبي

ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وصلى الله على سيدنا
محمد النبي الامي وعلى آله
وصحبه وسلم تسليماً
كثيراً والحمد
لله رب
العالمين

تم هذا الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه يوم الثلاثاء تسعة
وعشرين رجب من شهر ذي القعدة سنة ١٢٩٧ هجرية



Copyright © King Saud University